Los afroandinos de los siglos XVI al XX



Los afroandinos de los siglos XVI al XX

UNESCO

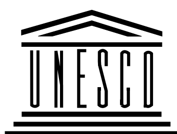


Los afroandinos de los siglos XVI al XX





Los afroandinos de los siglos XVI al XX



Los afroandinos de los siglos XVI al XX

Av. Javier Prado Este 2465
San Borja - PERÚ
Edificio Museo de la Nación, piso 8
Teléfono: (51 1) 476 9871
Fax: (51 1) 476 9872
Email: unescope@amauta.rcp.net.pe
Página web: www.unesco.org/lima

Primera edición: agosto 2004
Tiraje: 500 ejemplares

Coordinación y edición: Susana Finocchietti
Diseño y diagramación: Gisella Scheuch

Ilustraciones y fotografías:
P. 58: FLORES OCHOA, Jorge A., Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo; *Qeros. Arte Inka en vasos ceremoniales,* Banco de Crédito del Perú; p. 188, 1998.
P. 68: PromPerú.
P. 77: *Luttes contre l'esclavage.* UNESCO, 2004.
P. 91: MACERA, Pablo, Arturo Jiménez Borja e Irma Franke; *Trujillo del Perú. Baltazar Jaime Martínez Compañón. Acuarelas/Siglo XVIII,* Fundación del Banco Continental, Lima, Perú; p. 140, 1997.
P. 113: MACERA, Pablo, Arturo Jiménez Borja e Irma Franke; *Trujillo del Perú. Baltazar Jaime Martínez Compañón. Acuarelas/Siglo XVIII,* Fundación del Banco Continental, Lima, Perú; p. 141, 1997.
P. 119: José Llanos Murillo
P. 128: Revista *Somos* de *El Comercio,* Lima, Perú.
P. 137: *Luttes contre l'esclavage.* UNESCO, 2004.
P. 159: *Luttes contre l'esclavage.* UNESCO, 2004.
P. 176: MACERA, Pablo, Arturo Jiménez Borja e Irma Franke; *Trujillo del Perú. Baltazar Jaime Martínez Compañón. Acuarelas/Siglo XVIII,* Fundación del Banco Continental, Lima, Perú; p. 162, 1997.

ISBN N°: 9972-841-06-5 / 9789-972-841-06-4
Hecho el Depósito Legal N°:

Impreso en el Perú – Printed in Peru

A la memoria de Olinda Celestino

Dentro del marco del Proyecto «La ruta del esclavo» y gracias al apoyo de Doudou Diène, entonces Director de la División del Diálogo Intercultural de la UNESCO, y el entusiasmo de Olinda Celestino, Investigadora peruana en el CNRS en París, la Representación de la UNESCO en el Perú organizó en el Cusco, en setiembre del año 2002, el Seminario Internacional «Los afroandinos de los siglos XVI al XX».

Era nuestra intención que esta publicación, que recoge la memoria de ese evento, saliera a los pocos meses de su realización. Sin embargo, la voluntad de quien rige nuestro destino quiso que Olinda nos dejara repentinamente. Su partida no sólo nos arrebató su sabiduría y su amistad, sino que el trabajo que habíamos iniciado juntas quedó trunco.

No podíamos dejarlo así. Como tributo a su compromiso y rigor profesional nos propusimos reconstruir esta memoria, para lo cual el trabajo de Susana Finocchietti, así como el apoyo que recibimos de José Jorge de Carvalho, Haydée Quiroz y Jorge Flores, fueron esenciales. Sin todos ellos esta publicación no habría sido posible.

Esperamos con ella asociarnos al Año Internacional de la «Lucha contra la esclavitud y su abolición», pero además, y por sobre todo, recoger el deseo de Olinda expresado en las recomendaciones finales del Seminario de Cusco: «Poner en foco la presencia de los negros en los Andes, incluirlos en las áreas de investigación del Proyecto 'La ruta del esclavo' y contribuir a la creación y consolidación de la Red 'Los afros en los Andes' que promueva la investigación conjunta y los entercambios científicos».

Patricia Uribe
Representante de la UNESCO en Perú

Índice

Antecedentes

Desde la Antigüedad, en la época del Egipto Faraónico, del Oriente Medio (Babilonia y Asiria), de Grecia, que la convirtió en un arte de vivir, y de Roma, se admitía la idea de que existían dos categorías de personas: libres y sometidas. La institución esclavista ha hecho del esclavo una mercancía, o como dijo Aristóteles en su Política, *«una especie de propiedad animada»*. El hombre libre difería del esclavo en que este último debía *«responder en carne propia por todos sus delitos»*.

«La trata esclavista transatlántica», con casi cinco siglos de duración, constituye un «agujero negro» por la especificidad de sus víctimas: el niño, la mujer y el hombre negro-africanos, símbolo de todas las violencias, envuelta por el silencio universal, materia invisible en la escala de valores de las sociedades que la engendraron, y luz inquietante por las profundas interacciones que ha provocado. Como empresa comercial y económica, el sistema esclavista instaurado terminó ligando muchas regiones y continentes: Europa, África, Océano Índico, las Américas y el Caribe.

La trata transatlántica de africanos arrancados de sus pueblos para ser transportados a la fuerza a las Américas y el Caribe tuvo tres peculiaridades: su *duración*, de casi cinco siglos y legitimada por los pensadores racionalistas de la Ilustración; su *carácter racial*, el negro africano como modelo de esclavo; y su *organización jurídica*, los códigos negros. Esta tragedia está casi ausente de la memoria colectiva y de los libros de historia, incluidos los africanos. La culpabilidad, la vergüenza, el racismo y la ignorancia explican la razón por la cual los manuales escolares de Europa, de América y de África tratan poco y mal, la historia de la trata negrera, a pesar de que el acto inicial de dicha trata, resumen

y ejemplo de barbarie, se transformó de manera sorprendente en un acto fundador de civilización.

En 1994, la UNESCO lanzó el proyecto «La ruta del esclavo»[1] por iniciativa de Haití y de los países africanos directamente afectados por la trata. Uno de los principales objetivos ha sido redinamizar la investigación sobre la trata transatlántica de negros, la que se articuló con base en tres grandes ejes: verdad histórica, memoria y diálogo intercultural.

Para dar a conocer las causas profundas y las modalidades de la trata, y garantizar la *verdad histórica*, el Comité Científico Internacional de «La ruta del esclavo» recomendó en distintas sesiones priorizar el estudio de las fuentes documentales y elaborar material pedagógico.

La importancia de la *preservación de la memoria* puede ilustrarse, como lo estableció Doudou Diène, a través de la cita del Premio Nobel de la Paz Ëlie Wiesel *«el verdugo siempre mata dos veces; la segunda con el silencio»*. Ha sido el silencio histórico, científico y moral de este suceso oculto y sin precedentes, lo que motivó a los países interesados, a iniciar, mediante el proyecto mencionado, una reflexión, una toma de conciencia de que el combate por la democracia y los derechos humanos es una recuperación de la memoria.

Se ha intentado conseguir asimismo, que este problema de carácter universal adquiera cobertura en los medios de información, a través de un estudio riguroso del fenómeno, sus causas y sus modalidades de ejecución. Tal cobertura se ha encaminado hacia la modificación de los valores y las mentalidades, y a suscitar una movilización más amplia de la opinión pública al servicio de la libertad y de los derechos humanos.

La contribución del Proyecto al establecimiento de un diálogo hacia una cultura de paz derivó en el estudio y conocimiento de las diversas interacciones que la tragedia generó entre las Américas y las Antillas con África y Europa. Es así que se originó un proceso de multiculturalización que ha abierto un gran abanico de iniciativas en varios países, las que han sido incluidas dentro de un contexto global.

Como consecuencia del choque étnico, se produjo un mestizaje entre negros, indígenas y blancos que influyó en las culturas locales en el plano musical, poético, filosófico y espiritual; sin embargo, los efectos culturales más intensos

---

[1] Bases y programas del Proyecto en Anexo I.

se manifestaron en el terreno, con el mestizaje cultural, sus tradiciones ancestrales, factor fundamental de supervivencia para los esclavos. Existe todavía una dialéctica, una amalgama extraordinaria que continúa y se está proyectando hacia el futuro: la identidad, como proceso, como resultado de mezclas, influencias, apropiaciones.

El Proyecto ha posibilitado una reflexión sobre África, cuyos principales problemas, sub-desarrollo y enfrentamientos étnicos, no pueden explicarse sin atribuir una cuota a la sangría que la trata de esclavos generó. Ha sido mediante este Proyecto que el continente mencionado ha tenido la oportunidad de redescubrir la vitalidad de su cultura. Fue gracias a esa vitalidad en los valores, los mitos, los ritos y los ritmos ocultos del esclavo, lo que forjó su espíritu, esencia y componente que el esclavista no pudo doblegar, pues sólo le interesaba su fuerza corporal.

En abril de 1995, la UNESCO y la OMT (Organización Mundial del Turismo), dentro del marco del Año Internacional de la Tolerancia, junto con los países y las instituciones internacionales y regionales participantes, reafirmaron en Accra[2] (Ghana) su voluntad de fomentar el desarrollo económico y humano; rehabilitar, restaurar y promover con fines turístico-culturales el patrimonio material e inmaterial legado por el comercio de esclavos, poniendo de manifiesto su carácter común en África, Europa, las Américas y el Caribe. El Programa de turismo cultural se fundamenta en el Proyecto «La ruta del esclavo» y trata de vincular estrechamente el imperativo ético de mantener vivo el recuerdo del comercio de esclavos, con las necesidades actuales de desarrollo económico y social.

En diciembre de 1998 el Comité Científico se reunió en Lisboa[3], Portugal, con el objeto de analizar las experiencias acumuladas desde el lanzamiento del Proyecto. En dicha reunión se sentaron las bases para encaminar el proyecto en torno a cuatro programas: «Programa de investigación científica», «Programa de educación y enseñanza sobre la trata de esclavos y la esclavitud», «Programa sobre la promoción de las culturas vivas y las expresiones artísticas y espiritua-

---

[2] Declaración de Accra sobre el Programa de Turismo Cultural OMT-UNESCO «La ruta del esclavo», Ghana, 4 de abril de 1995. Recomendaciones de los participantes de Accra en Anexo II.

[3] Comité Científico Internacional; Reunión de Lisboa, 1998. Redes del Proyecto en Anexo III.

les» y «Programa sobre la memoria de la esclavitud y la diáspora: turismo de memoria y museos».

En la región correspondiente a las tres Américas y el Caribe, durante el año 1999, el Proyecto realizó varios encuentros internacionales donde se discutieron distintos temas: Seminario «La diáspora africana: lenguas, expresiones artísticas y religiones» (Kingston, Jamaica; Coloquio sobre «Esclavitud y reparaciones» (Fort-de-France, Martinica); en Cuba, el Seminario sobre «La bantuidad iberoamericana»; el Coloquio «Slave Route: the Long Memory» (Nueva York, Estados Unidos) y hacia finales del año, la reunión de Bruselas, (Bélgica) que trató sobre «Diásporas negras, trazas y presencias de África en las Américas y en Europa».

El tema de la esclavitud fue central en la «Conferencia Mundial sobre Racismo, Discriminación Racial, Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia» organizada en Durban (África del Sur) entre agosto y setiembre 2001. En el documento final que se aprobó: «Declaración y programa de acción», se invita a los Estados, a las organizaciones no gubernamentales y gubernamentales a colaborar, con los esfuerzos del Proyecto de la UNESCO: «La ruta del esclavo» y su tema «Rompiendo el silencio», en el desarrollo de textos, centros de multimedia y programas que recojan, organicen, exhiban y publiquen todos los datos relevantes existentes sobre la historia de la esclavitud, sea la trata transatlántica, mediterránea o del Océano Índico, apoyando los pensamientos y las acciones de las víctimas y sus peticiones de libertad y justicia.

LAS RUTAS DE LA TRATA

La noción de «ruta» significa un esclarecimiento en los itinerarios de la inhumanidad, es decir, el recorrido del comercio triangular. En este sentido, la geografía sirve de soporte a la historia, y le da sustento a las motivaciones, objetivos y recorridos del comercio esclavista.

Los mapas de la trata negrera, basados en los datos disponibles, están actualizados de acuerdo con las investigaciones realizadas por las redes temáticas creadas por la UNESCO, como así también, mediante la utilización de documentos aportados por la tradición oral, y fundamentados por los archivos de los países europeos que ejercieron dicho comercio triangular.

El recuerdo del comercio de esclavos no sólo está grabado en las conciencias, sino también en los monumentos, sitios, castillos, fortalezas, y otros vestigios (en lugares de Ghana, Senegal, Benin, Mozambique, y Tanzania) que perduran significativamente a lo largo del recorrido de la Ruta.

En 1873, Inglaterra y el sultán de Zanzíbar firmaron el último tratado de abolición de la trata de negros en la costa oriental africana. El mapa que se reproduce en la página siguiente, muestra las principales rutas marítimas tomadas por los europeos, los árabes y los americanos, durante cerca de cuatro siglos, para deportar a los esclavos. Se indican además los lugares de desembarco, los puertos por donde transitaban, así como las principales ciudades de Inglaterra, Francia y España, a las que amos y militares llevaban a sus oprimidos. También se señalan los lugares en Inglaterra y Canadá en que fueron instalados los esclavos que participaron, del lado de los ingleses, en la guerra de la independencia de Estados Unidos (1783), a cambio de la libertad.

Las rutas al interior del continente africano llevan a las zonas litorales de embarco. Los esclavos que llegaban a las costas del norte, después de atravesar el desierto del Sahara eran transportados, generalmente, a las regiones dominadas por los árabes o musulmanes a través del Mediterráneo; los que llegaban al litoral nordeste eran llevados al Asia a través del mar Rojo; los que llegaban a la costa oriental, al Asia y las Américas, y los que arribaban a la costa occidental, a Europa y las Américas.

Un grupo reducido de africanos conformaba la lista de convictos que en los siglos XVIII y XIX, fueron deportados de Inglaterra al Caribe, Mauricio y Sudáfrica para trabajar en Australia.

El mapa muestra la extensión de las rutas de deportación de los esclavos hasta 1873, fecha del último tratado de abolición de la trata de negros[1].

---

[1] Joseph E. Harris; Producido por Clark University Cartographic Service; 1990.



Este mapa muestra la extensión de las rutas de deportación de los esclavos hasta 1873, fecha del último tratado de abolición de la trata de negros.

Revista *Fuentes UNESCO,* N° 99, marzo de 1998.



Este mapa muestra las principales rutas marítimas tomadas por los árabes, los europeos y los americanos, durante cerca de cuatro siglos, para deportar a los esclavos. Se indican además los lugares de desembarco y los puertos por donde transitaban.

Las rutas al interior del continente africano llevan a las zonas litorales de embarco. Los esclavos que llegaban a las costas del norte, después de atravesar el desierto del Sahara eran llevados, generalmente, a las regiones dominadas por los árabes o los musulmanes a través del Mediterráneo; los que llegaban al litoral nordeste eran llevados al Asia a través del mar Rojo; los que llegaban a la costa oriental, al Asia y las Américas; y los que llegaban a la costa occidental, a Europa y las Américas.

Un grupo reducido de africanos figuraba entre los convictos que fueron deportados en los siglos XVIII y XIX.

Los afroandinos y «La ruta del esclavo»[1]

Olinda Celestino

He trabajado el mundo andino durante muchos años; un mundo con dos actores: indios y españoles o españoles e indios. Desde hace más de cinco años le debo al Cusco mi nueva orientación, pues me impresionó mucho la presencia de danzas negras a los 3.360 metros de altitud y empecé a pensar por qué el mundo andino-afro llegaba a un lugar ritual, a un lugar considerado como el origen de los rituales más andinos, más autóctonos que existen en los Andes, pero...: la presencia y la huella del africano estaba allí.

A partir de eso comencé a cuestionarme, a interesarme por la relación, la articulación y el encuentro indio-africano-español, pero sobre todo, el encuentro que se niega; la relación entre los indígenas y los negros. Sin embargo, los indígenas, con sus danzas nos estaban diciendo a fines del siglo XX: «¡Sí, señores, sí!, nosotros tuvimos una relación estrecha, y armoniosa muchas veces, conflictiva en algunos momentos también, pero la tuvimos, y nos mezclamos; algunas veces no nos encontramos, y por eso, tal vez, la presencia de grandes comunidades afro, sólo a lo largo de la costa peruana.

La antropología peruana ha fallado muchísimo, pues no ha investigado exhaustivamente ese actor que llegó junto al español, que llegó con él. En ese sentido fue que me interesé y formulé a la UNESCO, un proyecto para que se integrara a «ese otro», en «La ruta del esclavo». Mi visita al Cusco, realmente me

[1] Este texto ha sido reconstruido tomando como base la transcripción de la grabación hecha por José Jorge de Carvalho y las notas manuscritas de Olinda Celestino, preparadas para su introducción al Seminario de Cusco.

inspiró; fue allí donde elaboré la idea, cuando hube constatado la presencia de esas danzas negras en el Ande, sobre las que les acabo de comentar, y que luego transmití en varias conversaciones a otro andinista de la antropología peruana. En sus estudios, este tercer actor (el afroperuano) no aparecía, pero conversando los dos, me di cuenta que si bien no lo expresaba, la sombra de ese personaje estaba presente en medio de nuestras ideas y se corporizaba. Por lo tanto, era necesario rescatar a ese actor mediante un proyecto, e integrar a los países andinos dentro de «La ruta del esclavo», porque en ella no se incluía al Ecuador, ni a Bolivia, ni al norte de Argentina y ni a Chile.

Al presentar el proyecto a la UNESCO, en términos históricos, etnohistóricos y antropológicos, que fue aceptado y que ahora integra «La ruta del esclavo» con la denominación «Los afroandinos, indios y negros en los Andes, del siglo XVI al XX», y subtitulado «La africanización de los indios y la indianización de los africanos», me pregunté: ¿qué pensaron los andinos cuando vieron por primera vez al negro en el Ecuador y en el Perú?, ¿qué pasó?, porque para ellos el español, es el viracocha, es el día que vuelve, es el blanco que vuelve y según la lógica andina entendieron perfectamente esa vuelta, como igualmente sucedió en el caso de México, el Quetzacoatl; pero..., con el negro... ¿qué pasa?

El encuentro con los europeos fue mortal para los indígenas, pero de ninguna manera el encuentro con los africanos. En los tiempos antiguos, Pachacuti revela que Ccallac Pacha Tuta o Tutayacpacha es la época del principio, de la oscuridad, que se caracteriza por el caos, el desorden, la falta de organización estatal; es el tiempo de las tinieblas, Ccallac pacha tuta, la tierra como mundo inhabitado. Cómo era posible que los seres de la noche, del atardecer y del amanecer, los Tutas noches, se desplazaran en el día.

¿Por qué las crónicas y la documentación del siglo XVI hablan sobre los espacios que quedan libres, sobre los indígenas que están asustados?; hay terror, debido al avance de la conquista. Pero..., el actor que va adelante es el negro, y según la lógica andina, el desplazamiento de los seres de la noche no puede darse en el día. El español puede avanzar tranquilamente, pero no el otro; entonces yo me pregunto: ¿es posible que haya habido una «etnización» del negro en el siglo XVI? Hubo un intento en Tumbes y en Piura de buscar y de pensar que eran los blancos pintados de negros, pero..., los restregaron y siguieron siendo negros...

Cuando conversé con Taylor, especialista en Huarochiri, me comentó que en algunos momentos y en algunas regiones, hubo una confusión con Tutanquiri; muchos en el siglo XVI, a los negros, les llamaban Tutas; los Tutas, la

noche. Además, de esa denominación que todos conocemos, encontramos una quechua y otra aymara que calificaba el color de la piel, y se identificaba con todos los seres de la noche, a partir del crepúsculo hasta el amanecer. Entonces, éste también es otro tema para investigar, porque nos daría como resultado, resolver lo que a todos nos preocupa, pues en esas denominaciones podríamos encontrar el origen étnico africano, sea el que viene de Madagascar, de Angola, de Guinea, de Mali, etc., porque todos ellos tienen diferentes tonalidades.

En los Andes, los españoles o Wiracochas, los africanos o Tutayquiris, los indígenas o Runasimis han llevado esos nombres quechuas desde el siglo XVI hasta hoy. Estos tres grupos sociales se encuentran en América del Sur y se teje entre todos ellos una relación de dominación y dependencia. La historia tradicional los separa fundándose en una lógica de castas que existía durante el período colonial. Algunas veces los tres grupos o más particularmente los africanos y los indígenas han establecido lazos estrechos que aparecen en la vida cotidiana, pues estos dos últimos grupos se encontraban en una situación subalterna. A partir de su encuentro, los africanos y los indígenas establecieron un diálogo, después desarrollaron estrechas relaciones con caracteres socio-religiosos, económicos y políticos. Pero, desde el inicio se asistió a un proceso de mestizaje entre ellos.

Los negros, sólo se habían asomado a las Crónicas como esclavos y asumiendo el ruin oficio de verdugos. Un negro fue quien, cumpliendo la orden del licenciado Benito Suárez de Carbajal, degolló en el mismo campo de batalla de Inaquito, al Virrey Blasco Núñez de Vela. Más tarde, Francisco Hernández Girón introdujo la gran novedad de formar un batallón de negros con jefes de la misma raza. Esto sucedió luego de la batalla de Villacuri, cuando el rebelde reunió en Nazca más de 40 negros que sumados a los que traía consigo, completaron un batallón de 270 plazas. El experimento fue desastroso, cuando hubo necesidad de los negros, en la batalla de Pucara, flaquearon en la lucha, dedicándose tan sólo a la rapiña.

En la acreditación de Magdalena Mama Guaco como hija legítima de Tupac Amaru Inca y de su mujer la Coya Pillcoguaco, los testigos fueron 8 españoles, 9 peruanos y 2 negros libertos. Éstos fueron los negros Diego de Anaya (64 años), esclavo que había sido del capitán Ordono de Valencia, y Antonio Machicao (76 años) de Hernando Machicao. Diego de Anaya, negro libre, declaró que conoció a doña Magdalena Mamaguaco, a don Diego Topa Amaro Inga y a doña Catalina Pilcoguaco, a Mango Inga padre de Topa Amaro y a Inquil Topa, padre de Pilcoguaco e hijo de Yahuarguaca Inca. Fue a la provincia

de Vilcabamba con su amo Ordono de Valencia para traer preso al Inca. Doña Magdalena Mama Guaco y la Marquesa de Oropesa, doña Ana María de Loyola eran parientes muy cercanas, porque descendían de dos hermanos, Diego Sayre Topa, hermano de Diego Topa Amaro. Este negro liberto tenía trato y comunicación cercana con doña Magdalena Pilcoguaco. No sabía firmar, es decir, no sabía escribir el castellano. Es evidente que había una relación estrecha entre la nobleza indígena y los primeros negros africanos que llegaron al Perú.

Los africanos tuvieron un papel importante en la conquista española. Para los indígenas, ver a Tutayquiri, divinidad de la noche, durante el día y en primera posición era ¡lógico. En la creencia indígena, los africanos simbolizaban Tutayquiri, divinidades y personajes sagrados de la noche, de la obscuridad y de los abismos. En cuanto a los españoles, éstos representaban a Wiracocha, símbolo de lo blanco y del día; el Dios tanto tiempo esperado que regresaba. A partir de 1562 la población andina consideró la llegada de los esclavos africanos como «des naboríes», calificativos dados a los esclavos indígenas de las islas del Caribe, de Guatemala y de Honduras. Sin embargo, el concepto de esclavo para los indígenas queda incomprensible y no se adapta a su lógica. Además, durante la colonización, el africano tenía la misma posición que el indígena, ya que también formaba parte de los dominados.

El segundo punto que presenté para «La ruta del esclavo» fue la posición de los negros en el avance de la conquista. Había una posición estratégica, una posición que no ha sido entendida; el negro era el que avanzaba adelante, primer actor de la conquista, el segundo es el perro; el tercero, el caballo; el cuarto, el español a caballo; después los españoles y los indígenas a pie. En ese sentido es importante reflexionar, que el negro en el siglo XVI, durante los treinta o cuarenta primeros años de la conquista, se convirtió en un actor de la primera línea de avance; primero, el negro, luego el conquistador.

Otro argumento propuesto fue el de las rutas de llegada y de avance de los negros. Siempre hemos pensado en Cartagena y Panamá. Es cierto, y le hemos dado un rol fundamental a los océanos, al mar, pero tampoco nos hemos desinteresado de los puertos, que son más de los señalados; no era solamente Cartagena, sino que había otros; el Pacífico tampoco era el único mar para Los Andes; esto debemos tenerlo muy claro. Para Los Andes es, quizás, mucho más importante el Atlántico, porque en aquella época había dos lugares de entrada esenciales: el primero, el puerto del Río de la Plata en Buenos Aires y el segundo, en Brasil. De aquí se avanzaba.

Consideremos también los puertos peruanos y los chilenos (Arica y Valparaíso), desde donde partían rutas internas que por supuesto no aparecen en los documentos oficiales, porque eran clandestinas. Sobre ese nuevo trazado he conversado mucho con mis colegas, como también sobre los desplazamientos de Cartagena por los valles interandinos a pie, dentro de Colombia y hacia Ecuador, que no se reducen solamente al período colonial. El tráfico en el Río de la Plata termina en el siglo XIX, exactamente hacia fines de ese mismo siglo.

Cuando se habla de que no había negros en Los Andes, en las tierras altas y de que nunca estuvieron presentes en Puno, Cusco o Arequipa, es falso, pues se han olvidado absolutamente de las rutas terrestres en las tierras altas, en las altas civilizaciones. Durante el gran mercado negro que existió por más de dos siglos (XVI y XVII), que duraba seis meses, el negro tenía suficiente tiempo para aclimatarse, porque sólo él tenía los glóbulos rojos que son necesarios para captar el oxígeno al avanzar por tierra, desde Buenos Aires hasta Potosí.

La instalación de los esclavos se realizó no solamente en las tierras bajas sino también en las tierras altas y en la Amazonía:

a) **En las tierras bajas:** en las regiones costeras de Ecuador, Perú y del norte de Chile, en la amazonía ecuatoriana y peruana, en la región selvática de Bolivia y de Paraguay y en la zona del Chaco en Argentina.
b) **En las tierras altas:** en los páramos, en los valles interandinos, en el altiplano del Ecuador, de Perú, de Bolivia y de Argentina.

Los esclavos africanos llegaron a los Andes por vía marítima (océanos Atlántico y Pacífico) y terrestre (Brasil. la Amazonía-Andes, Costa del Pacífico-Andes. Amazonía). Se han reconocido cuatro rutas:

1. Cartagena, Portobelo, Panamá, rutas ya señaladas. También se sabe que otros caminos fueron seguidos desde el Callao.
2. Buenos Aires, pero también el Alto Perú, Potosí, Cusco, Arequipa y Lima.
3. Brasil, considerando igualmente el Alto Perú, Santa Cruz, Cochabamba, Potosí y Lima.
4. Chile, siguiendo rutas como Atacama-Arica, Potosí, Cusco, Arequipa y Lima.

Quizás, a partir de esas rutas se originaron las poblaciones de las yungas orientales, no solamente bolivianas, ecuatorianas y peruanas, sino que olvidamos rápidamente la enorme función de los «capacs» negros en Caucaaján. Es

con ese «nicho ecológico» yunga con el que hay que contar, porque es tan fundamental como los de la costa. Posteriormente la concentración de las poblaciones afroandinas se sitúa en los siguientes territorios: Esmeralda, el valle del Chota, Quito, Cuenca y Loja en el Ecuador; Cajamarca, El Mantaro, Ayacucho, Huanta, Cusco y Puno en el Perú: La Paz, Potosí y Tarija en Bolivia, Jujuy, Salta y Tucumán en Argentina, La Serena, Atacama y Arica en Chile.

Otro tema sumamente importante que debe tenerse en cuenta es la fuerza de trabajo, lo que el negro hacía y lo que el negro era: la definición de esclavo. El andino, o mejor dicho, la sociedad andina lo podía entender y comprender porque existían dos instituciones y dos formas de trabajo prehispánicas: el yanaconazgo y los mitimaes. Debido a estas posibilidades, el negro dejaba, muchas veces, de ser sedentario; su nomadismo se entendía porque los mitimaes sufrieron el mismo problema, y el yanaconage, que es una forma de trabajo servil, también era entendido. Por lo tanto, estas dos instituciones explican igualmente el por qué del encuentro entre indígenas y negros.

Las tierras de los soberanos tenían ciertas peculiaridades que las distinguían de las demás: eran trabajadas por una mano de obra especial *«distinta y apartada de la corona y reyno de los Yngas»*, no entraban en las estadísticas de los tributarios o hatun runa y estaba compuesta por los yanas. Su número era elevado. La mayoría de estos yanas fueron traídos de otros lugares para ejecutar las faenas agrícolas.

Los yanaconas fueron la alternativa que encontraron los Incas para liberarse de las correspondencias asimétricas. Los yanas eran personas sacadas de sus «ayllus» para cumplir tareas y trabajos y no entraban en las tareas comunales de sus parcialidades y pueblos. Los había de diversos status: podían ser simples campesinos, artesanos especializados, hijos de curacas y sus tareas se establecían según sus condiciones. Podían estar adscritos a diversas personas: sea a un Inca, a una Coya o gran señora, a un santuario, a un Dios o a un curaca provinciano. Existía una amplia gama de yanas según sus situaciones y orígenes, de acuerdo con la dedicación y trabajo que desempeñaban. Otra diferencia era la concerniente a las personas a las que estaban destacados.

Los últimos Incas, tanto Tupac Yupanqui como Huayna Capac, para liberarse, aunque fuera parcialmente de la reciprocidad, recurrieron a dos modalidades de yanas. Una fue nombrar yanas muy allegados a los Incas como curacas de señoríos que no se habían sometido de buena gana a los cusqueños; otra solución fue contar con acceso directo a una fuente de trabajo que no estuviese comprendida en los cánones establecidos. Estos soberanos hicieron suyas, extensas tierras

en los mejores valles cercanos al Cusco, de cuyos productos disfrutaban; las cosechas se acumulaban en depósitos especiales y de estos bienes disponían a su antojo. Entre los yanaconas que cultivaban estas chacras y el Inca no había intermediarios a quienes rogar o pedir, sino simplemente se ordenaba. Las ventajas de sembrar y cosechar las tierras mediante una mano de obra compuesta por yanas eran enormes y otorgaban al Inca grandes provechos.

Tupac Yupanqui tuvo para sí el rico valle de Chinchero, sin contar otros lugares, y en sus tierras trabajaba un crecido número de yanas. Huayna Capac se adueñó de las tierras del valle de Yucay; una mano de obra especializada en faenas agrícolas labraba sus campos donde los yanas se contaban por miles. Los yanas estaban presentes en territorio Chupaychu en 1549, cuando Xagua, quien todavía no era «don Diego», declaró que al regresar del Cusco, donde le había sorprendido la invasión europea, había traído consigo cuatro indios orejones como yanas personales.

Siempre se ha pensado que era el indígena quien tributaba, pero Germán Peralta en un artículo pequeñísimo de tres páginas y media, y a través de tres documentos, nos dice y es claro, que hubo tributación de los africanos a partir de mediados del siglo XVII y durante el XVIII, sobre todo de las mujeres; o sea, que ambos estaban sometidos a la tributación. La administración española imponía impuestos a los dos grupos, porque les permitía una mejor articulación. Esa tributación acercó más a indígenas y africanos, que se mezclaron y evitaron el impuesto, el tributo, pues el hijo o la hija de indígena-negro no debía tributar más.

Al llegar el siglo XX todavía el yanaconage estaba presente. Como antropóloga lo he investigado, y todos ustedes lo saben. Los yanaconas en las grandes haciendas del Perú, y sobre todo en la costa, eran negros; pero le pregunté a un gran especialista en yanaconas, José Matos Mar, quien me respondió: *«… te estás equivocando de camino, no hay negros, ¿qué es eso?»*. Yo le dije: *«…hay yanaconas que cantan décimas; son negros…, yo misma los he visto en el valle de Chacaí, Chicama»*. Las poblaciones de las haciendas de la costa peruana, la población trabajadora, el proletariado agrícola en su mayor parte, estaba compuesto de negros, y la reivindicación del yanaconage desde los años cuarenta es enorme. Entonces es una institución que todavía en el siglo XX, cinco siglos después, siendo prehispánica, cobija al que fue conquistador.

En el campo de la cosmología, el mundo andino le debe al africano, la veneración al Señor de los Milagros, al Señor de Motupe, al Señor de Luren. Fue la población negra la que salvó lo indígena y sus ritos, al darse una caída

demográfica de los nativos en el Siglo XVI. Por ello, se debe investigar esta relación negro-indígena a través del culto y de los ritos, desde el siglo XVI hasta hoy, pues tanto al Señor de los Milagros como al Señor de Qoyllurit'i se los homenajean con danzas y comparsas de negros.

En los centros religiosos, indígenas y africanos, no sólo se observaban, sino que dialogaban y se transmitían la historia de sus dioses y de sus creencias. Un ejemplo de ese mestizaje: es el culto al Señor de los Milagros o a Pachacamac, dios prehispánico que controlaba los temblores. A fines del siglo XVI, en el momento mismo de la caída demográfica de los indígenas de la costa Sur del Perú, este culto fue salvado y conservado hasta nuestros días, en primer lugar por los esclavos y, después por los afroandinos. El mismo fenómeno se produjo en el Cusco al Sur del Perú, con el Señor de los Temblores y en el departamento de lca con el señor de Luren.

Los africanos con sus cultos animistas y la práctica de la religión musulmana, y los indígenas con sus religiones prehispánicas, fueron socializados y convertidos a la fuerza a la religión católica. Las cofradías católicas trabajaron activamente en el mundo urbano y rural hasta el siglo XIX, y han sobrevivido en el campo, conservadas tanto por los afroandinos como por los indígenas. La implantación del catolicismo en los Andes se consolida gracias a la población de origen africano, siendo San Martín de Porres (1579-1639), el único santo negro de todo el continente americano.

Mientras que la población africana padecía los suplicios de la Inquisición en el Virreinato de Nueva Castilla (Perú, Venezuela, Argentina, Ecuador, Bolivia y Chile), la población indígena sufría un enorme y muy largo proceso de «extirpación de idolatrías». Los dos grupos tenían en común las prácticas de los cultos ancestrales, adivinatorios, y el conocimiento de la utilidad de las plantas medicinales.

En el sector agrícola, los cultivos (cebada, trigo, vid, caña de azúcar, café, algunas legumbres y frutas) eran realizados por la mano de obra negra. El aprendizaje de esos cultivos por parte de los indígenas se debió a los africanos. La crianza de ovinos, bovinos y caballos fue también en primer lugar, trabajo de los esclavos africanos, proseguido después por los indígenas. Por todo ello, es que surgen vidas paralelas y vidas comunes.

Otro tema interesante que planteé para incluir en la Ruta, y que en otra exposición abordaré ampliamente, corresponde a las rebeliones indígenas del siglo XVII, que anunciaron las independencias del Perú y de Bolivia, encabezadas por Juan Santos Atahualpa, Tupac Amaru y Tupac Katari. El grupo de Juan

Santos, que tenía las armas, estaba compuesto por negros. La mujer de Tupac Amaru, sus hijos y sus mejores cuadros eran descendientes de negros. Con Tupac Katari sucedía lo mismo. Entonces ¿qué ha pasado?

He ahí los olvidados: indígenas y negros. Siempre se atribuye a los franceses, en los textos universales, que fueron ellos los primeros que pensaron en la libertad y en la abolición de la esclavitud. Juan Santos Atahualpa en 1742, en el Cerro de la Sal, hizo su primera proclamación. Tupac Amaru la repite diez años antes de la Revolución Francesa. En esas manifestaciones independentistas y libertarias iniciales se congregaban tanto indígenas como negros. Lo mismo sucedía con las tropas que acompañaron a Bolívar y a San Martín. Los granaderos de San Martín en su gran mayoría eran negros, y los famosos Húsares de Junín, en gran parte son de origen afro.

Entre 1540-1560, los africanos y los indígenas participaron en las guerras civiles de los españoles. Estas guerras se efectuaron en los valles interandinos a más de 3000 metros de altura, con lo que se confirma la presencia de los africanos en las altas tierras andinas. Es entre el siglo XVI y XVII que la administración española realiza las Visitas o «recensamientos» de dos poblaciones que vivían en los mismos pueblos, donde existía una prohibición para impedir la mezcla entre los dos grupos.

En 1780 se destacó, como se ha dicho, la participación activa de los negros y de los indios en la revolución indígena comandada por el Inca Tupac Amaru II, quien estaba casado con una zamba. Estaba rodeado de estrategas afroandinos y fue el primero antes de la revolución francesa que abolió la esclavitud en el Virreinato del Perú. Tres décadas antes el Inca Juan Santos Atahualpa se había revelado en el centro y en el norte del Perú, casi con las mismas consignas de Tupac Amaru. Los indígenas y los africanos continuaron con sus insurrecciones durante todo el período colonial. Las unidades de resistencia esporádicas y el sistema de cimarronaje de los esclavos africanos estaban respaldados por los indígenas. En los Andes, los lugares de resistencia y de rebelión se establecieron y desarrollaron cerca de las ciudades y los pueblos, al contrario que en Brasil, donde la rebelión de los esclavos se producía en la selva.

Durante las guerras de la independencia, la elite de las tropas que acompañaban y formaban la guardia de honor, tanto del general San Martín (los Granaderos) como de Bolívar (los Húsares), en su gran mayoría estaba integrada por esclavos negros o afroindianos. En las recién creadas repúblicas andinas, los esclavos participaban también en las guerras de los jefes y de los caudillos civiles, llevadas a cabo por los libertadores, los presidentes y las fuerzas arma-

das de cada nuevo país independiente. De esta estrecha relación indígena-negra y española surgió el mejor representante de la articulación de los tres mundos, de la unión de tres saberes, del vínculo de tres conocimientos, San Martín de Porres.

El problema del color y la gestación del racismo empiezan muy temprano en el Perú, pues fue con San Martín de Porres, hijo ilegítimo y negro fundamentalmente, que este problema del color se acrecienta, con figuras notables, con figuras honorables de la política peruana. En el siglo XIX, se reconoce un Bolívar casi blanco; Piérola con ascendentes negros escondidos. Ricardo Palma se libera con una frase bellísima que todos utilizamos: *«el que no tiene de inga, tiene de mandinga»*, tapando así la figura del abuelo esclavo para que nadie hablara de eso. Igualmente ignorada y oculta ha sido la contribución científica de los africanos; la vacuna entra al Perú por el africano. Hay un blanco reconocido, Politomano, que comienza con las acciones en este campo, pero después de él trabajaron diez médicos negros.

En el siglo XX la gran incógnita es que los resultados del mestizaje están evidentes en la religión, en la política, desde Colombia hasta la Patagonia, y se pueden investigar a largo plazo; aunque todavía quedan comunidades como especie de reservas a lo largo de Los Andes, ¿qué pasó?, ¿por qué hay «chinches»?, ¿por qué hay «aucayamas»?, ¿por qué todas estas comunidades en la región norte del Chota o el valle de Esmeralda no se mestizan? Arequipa, en su costa, también tiene sus reservas negras, las que junto con las yungas bolivianas, resulta un tema no sólo para investigar, sino para reflexionar, porque nosotros pensamos en el fultbolista negro, en el músico negro, en Juan, el danzarín negro, pero no los vinculamos con la llegada de los primeros africanos allá por el siglo XVI y en todo ese bagaje cultural, en todo ese patrimonio que traían. Es en el mencionado siglo XX, cuando se comienza con las reformas agrarias de las haciendas, así como con sus reglamentaciones, las estaban estimuladas y respaldadas por un compromiso activo de los afroecuatorianos, afroperuanos y afrobolivianos. Por todo lo expuesto, presenté este proyecto a la UNESCO.



Moreno, Fiesta de la Virgen del Rosario en Pomata, Puno - Perú.

Relaciones incas-negros y sus resultados en el capac-negro y los negritos

Olinda Celestino

Juan Santos Atahualpa, Tupac Amaru

Como grupo étnico de color visible se vuelve invisible a través de la historia; esta marginación y la conciencia clara de lo que su color producía, dieron lugar a una necesidad de reivindicación «identitaria» muy fuerte entre los negros. A pesar de su status de esclavo, el negro tanto en España como en América ha logrado siempre organizarse en naciones, cofradías y hermandades y a través de ellas ha impreso una identidad, fundamentalmente a través de la danza.

Una actividad central de las cofradías era organizar los desfiles en las fiestas. Los españoles en estos casos les permitían practicar sus danzas definiendo en qué momento podían danzar y en qué contexto, sea espacio público o privado. Por ello, el único medio social concedido a los esclavos era la música y la danza; ambas les resultaban «federadoras», reencontrándose como grupo y participando de la sociedad en general. Fueron las genuinas manifestaciones de articulación afroandinas, las únicas formas cotidianas de acomodamiento, quizás prosaicas, pero constantes y efectivas.

Los negros y Juan Santos Atahualpa

Los movimientos poblacionales de las misiones Amuesha y Campa en la región central de la ceja de selva del Perú se debieron a las diversas epidemias que las asolaron por la política misionera de asentamiento «nucleado» que favorecía la difusión de enfermedades y generaba escasez de recursos alimenticios. La pre-

sencia y el trabajo evangélico de los misioneros generaron una resistencia indígena que empezaba con la deserción de las misiones y llegaba a la resistencia armada. En 1719, en la parcialidad de Caco, anexo a la misión Amuesha de Metraro mataron a flechazos a Juan de Jesús, hermano franciscano; le atravesaron el brazo al hermano Joseph de Lezama; hirieron al negro Antón Gatica con tres heridas en el rostro; ahogaron a un negrito recién nacido con una negra y un indio. Éstos iban en correrías, es decir, en busca de nuevos indígenas para convertirlos, y de los que se habían fugado de la misión. La presencia del negro Antonio Gatica indica que la mayor parte de las veces se organizaban expediciones armadas y que muchos indígenas eran reducidos en las misiones, por la fuerza.

Estos hechos siembran los gérmenes de rebeliones de vastos alcances. En 1736, después de una mortal epidemia gripal, se levantó el líder Campa Ignacio Torote tal como lo había hecho su padre en 1724 después de la viruela; entró en la misión principal, mató a tres sacerdotes, a dos donados y a 15 cristianos más entre hombres, mujeres y niños. A pesar que el levantamiento se produjo en territorio campa, tuvo repercusiones en las misiones Amuesha, incluso influyó en el cambio de lealtades; así el curaca Amuesha, don Mateo de Assia, líder de las misiones de Eneno y Metraro, que luchó junto con los españoles combatiendo a los Campas de Ignacio Torote había perdido, a causa de la epidemia, a todos sus hijos; cinco años más tarde apoyó activamente la rebelión de Juan Santos.

La razón por la que los indígenas atacaron a los negros que servían en las misiones, se explica porque los misioneros les habían encomendado la vigilancia armada de las misiones y de la población indígena. Ante los ojos de Amueshas y Campas, los negros eran el símbolo de la opresión que sufrían, aún cuando éstos no eran sino esclavos traídos por los misioneros. Más tarde estos capataces negros se sumaron a las fuerzas indígenas rebeldes de Juan Santos Atahualpa y combatieron fieramente contra sus antiguos amos.

En la historia del Perú, la insurrección de Juan Santos Atahualpa tiene una posición muy importante, clave. Juan Santos encabezó la primera rebelión independentista contra el régimen español, que tuvo éxito. Durante 9 años, desde 1742 a 1751, Quisopango, en el Gran Pajonal, fue su cuartel general. La primera referencia a Quisopango, Kisopango o Quisopengo la ofrece Fray Juan Bautista de la Marca en su *«Padrón de la gente del curaca Santabangori que vive en Quisopengo arriba del riachuelo Chima o Sima»,* donde registra el 1° de mayo de 1733, el bautismo de 70 personas y la entrega de 9 hachas y 9 machetes al curaca Santabangori, «*37 familias con sus respectivos miembros, que hacen 175 almas*».

Posteriormente, en 1736, se instaló en Quisopango una misión franciscana que funcionó hasta mayo de 1742, en que llegó Juan Santos Atahualpa. Arribó cuando la estación de lluvias había terminando y los pajonales estaban verdes; para esa época tenía aproximadamente 30 años, pelo corto y vestía una «cushma» colorada. Este indio quechua vino desde el Cusco navegando por los ríos en compañía de un piro llamado Bisabequi. En la ciudad imperial dejó tres hermanos, uno mayor que él y dos menores; había sido educado por los jesuitas en el Cusco y había acompañado a un padre de esa orden a Europa; de allí pasó a Angola, donde meditó la decisión que luego tomaría en el Cusco respecto de la rebelión; se puso en contacto con los ingleses y ciertas autoridades le prometieron ayuda.

Al instalarse en Quisopango, Juan Santos, después de separar las vacas y ovejas, y eliminar los cerdos por consideraciones aún no precisadas, prometió acabar con *«obraje, talleres, panaderías y demás oficios penosos y mucho menos esclavitud»*. Se autodenominó Apu-Inca y proclamó la restauración del Tahuantinsuyo dirigiéndose más a los andinos que a los montañeses. En este lugar donde estaban reunidas muchas familias forzadas por los misioneros a una nueva situación contraria a su voluntad, es decir en una misión, hubo una tácita comprensión entre Juan Santos y los pobladores campas del alto Shima; un entendimiento por la misma condición de hombres sometidos.

Juan Santos escogió una región donde no había minas ni obrajes, como centro de su movimiento. Inmediatamente después, Quisopango bullía con multitud de hombres, mujeres y niños. Todos acudieron al llamado, no sólo los campas, también los amueshas, los piros, los simirinches, los conibos, los shipibos y los mochobos. Nunca en la montaña se había visto cosa igual. Pueblos encarnizadamente rivales, gente que hablaba distintas lenguas y adoraba dioses diversos se unieron, olvidaron sus antiguas rencillas para seguir al que era el enviado de la divinidad campa Kesha, que según el mito, se salvó del diluvio en el tronco de una palma y juró expulsar a los hombres del rey de España.

Juan Santos actuó de acuerdo con la más estricta tradición espiritual campa, el baile, rito que complacía a la divinidad y que tenía lugar predilecto allí donde él estaba. Él mismo *«toma el masato y la coca, dice que es hierba de Dios y no de brujos como dicen los Viracochas»*. A los campas reducidos en Sonomoro que le mandaban a decir que no podían moverse porque había demasiados negros que se lo impedirían, Santos les contestó que*: «tienen pies para irlos a buscar»*.

El 2 de junio de 1742, el fraile Santiago Vásquez de Caicedo, conversor del pueblo de San Tadeo, se entrevistó con Juan Santos en Quisopango; el padre

tomó la iniciativa de visitarlo por el magnetismo misterioso que tenía en el Gran Pajonal atrayendo a todos los indios de las misiones. Llegó frente a la choza de Juan Santos; los indios formaron un semicírculo que se cerró alrededor del misionero; Santos se presentó, rezó algunas oraciones en castellano, el credo en latín y mandó a traer comida para el huésped; después expuso sus ideas. Había ido a ese lugar para organizar su *«reyno»* con la ayuda de sus hijos, los indios, los mestizos y los negros comprados con su dinero. Le dijo también que el virrey no tratase de impedírselo porque por mar venía su pariente, el inglés.

El padre informó posteriormente al Virrey sobre el rebelde y sus ideas. Luego se envió a dos campas neófitos y al alcalde de Sonomoro para una nueva entrevista con el rebelde; volvieron algunos días después con la misma respuesta: *«es Apu Inca, tiene derecho a su reyno, es cristiano, reza todos los días, lee la doctrina en un libro, predica a los indios como lo hacen los padres; en el pecho lleva un crucifijo de plata, no tiene nada contra los sacerdotes ni la ley de Cristo, pero en cambio quiere que negros y viracochas abandonen su tierra».*

De las alturas del Pajonal bajaban los negros asustados y con ellos las noticias, Santos mismo les había hecho prometer frente al crucifijo que *«hablasen verdad y no añadiesen ni quitasen nada de lo que él decía»*. Los negros estaban asustados porque todos los indios querían matarlos, aunque Santos se oponía a toda violencia.

Este renovador y revolucionario social, se enteró que en Sabirosqui, a cierta distancia de Quisapango, algunos indios habían amarrado algunos negros y los querían matar; por eso, abandonó apresuradamente su cuartel general y acudió en defensa de los prisioneros; después de liberarlos amonestó a los indios, los riñó. A los guardianes negros capturados con sus armas les aconsejó abandonar el Gran Pajonal; las armas de fuego fueron retenidas para restituirlas a los padres curas, que eran sus propietarios.

Francisco y El Congo, dos negros asustados fueron los portadores del mensaje de Santos: «*que le devuelvan su reyno los españoles y que se vayan; tampoco quiere negros porque son tan ladrones como los españoles y además tienen su reyno en Africa, en el Congo y en Angola donde él mismo ha estado y donde los ha visto. En el futuro los padres irán solos a las montañas para enseñar a los indios y sin más negros»*. Santos no tenía intención de asustar a los españoles con acciones sangrientas; su deseo era obtener lo que pedía a través de conversaciones con los sacerdotes. Insistía en que los padres fueran a visitarlo; esto no se llevaba a cabo por temor y desconfianza de los misioneros, por lo que luego se inició la guerra.

La primera sangre que corrió fue la de los chanchos porque se los consideraba animal nocivo para la salud; entonces hizo matar a los cochinos de los pueblos. Era la «nocividad» del animal la que malograba las plantaciones de yuca y plátanos, pues hacían huecos, descubrían las semillas y las raíces. Entonces optó por esta medida sanitaria, profiláctica, como caudillo cívico-religioso influenciado por el Islam después de su visita al África.

La rebelión de Juan Santos fue esencialmente indígena; los negros quedaron excluidos. La actitud del insurrecto se debió a la función que los negros desempeñaban en la selva: eran los únicos poseedores de armas de fuego, aparte de los españoles; eran los ayudantes de color. Cada conversión disponía de esclavos armados encargados de los servicios de vigilancia y de la defensa de los misioneros. No hay datos sobre las relaciones entre los indios montañeses de las conversiones y los negros; durante la rebelión parecería que fueron odiados. Santos se limitó en un primer tiempo a amenazarlos y a obligarlos a abandonar la selva; los indios sublevados querían acabar con ellos.

La posición neutral del negro, ajeno a los intereses de cualquiera de los dos bandos, sugirió al rebelde la posibilidad de utilizarlos como mercenarios. El esclavo negro no tenía mucho que perder en una contienda en la que no creía, y por un ideal de libertad que no era suyo desde hacía mucho tiempo. Uno de los ayudantes más eficaces de la sublevación fue el negro Antonio Gatica, antiguo esclavo de la misión de San Tadeo de los Antis, quien hacía entradas con campas antes que los misioneros. El rebelde afirmó: *«el movimiento puede contar con el apoyo de algunos negros comprados con su dinero»*. Los negros, por su parte, conscientes de su exclusiva función de apoyo militar no se hacían ilusiones sobre su futuro en el nuevo «reyno» indio de Santos Atahualpa. En cuanto a la ayuda indígena, Santos estaba seguro de contar con ella. Los andinos y los indígenas de la selva se mantenían en contacto constantemente. La mayoría de los habitantes de la cordillera oriental tenían tratos comerciales con los grupos montañeses y muchas veces disponían de chacras de coca y algodón en los valles cálidos de la montaña.

Como consecuencia de esta entrevista, los españoles realizaron dos entradas militares, en las cuales Benito Troncoso de Lira y Sotomayor tomó el comando de una ofensiva sobre Quisopango, que se realizó entre septiembre y octubre de 1742 con la ayuda del curaca Quintimari de Sonomoro. El 9 de octubre de 1742 las fuerzas de Troncoso entraron en Quisopango creyendo encontrar a Juan Santos. Quisoparibo estaba bajo la custodia del curaca Santabangori y 60 guerreros, quienes resistieron fieramente hasta perder la vida. Fue

el único episodio militar en que las fuerzas de Juan Santos tuvieron resultado adverso; Troncoso anoticiado de que Juan Santos se hallaba en Eneno con multitud de indígenas, se retiró de Quisopango reforzando antes la dotación militar del fuerte de Sonomoro.

En los años siguientes los enfrentamientos bélicos se concentraron en la zona del río Perene. En 1747, los franciscanos quisieron recuperar sus misiones perdidas y decidieron entrar por Ayacucho, por los campas de la selva de Huanta, pero a medida que avanzaban, los portadores serranos los abandonaban; 3 religiosos y 10 soldados españoles dejaron sus vidas en la montaña de Huanta por un ataque planeado por negros cimarrones y unos indios huamanguinos. En 1751 Juan Santos inició una contraofensiva desde Quisopango, logrando tomar el cuartel general de las tropas virreinales en Sonomoro y llegando hasta la sierra de Andamarca. A partir de este momento desapareció; su cuerpo se fue echando humo… Hasta fines del siglo XIX la zona del Gran Pajonal quedó prácticamente liberada de la presencia española y misionera. Al parecer Quisopango quedó abandonado y el bosque cubrió el sitio.

El carácter disgregado de los asentamientos nativos de la montaña central, como su gran movilidad, ha sido destacado desde el siglo XVI y también su alta tasa de población en pueblos grandes y dispersos. Los campas tradicionalmente vivían en pequeños grupos y los jefes de familia eran generalmente sus autoridades. Los campas ashanincas eran semi-nómades, al punto de dejar sus casas y chacras cada 6 meses. Los que habitaban Chanchamayo y las inmediaciones del Cerro de la Sal tenían grandes herrerías donde elaboraban el «fierro» que extraían de la tierra. El fuerte de Quisopango se convirtió en el cuartel general de Juan Santos Atahualpa; éste recibió armas de los portugueses quienes avanzaron hasta la boca del Yavari y conformaron una unidad política con casi todos los indios de la selva y de la sierra central peruana. De acuerdo con estos hechos históricos se puede observar la presencia y el protagonismo de los diversos personajes que componían la población de la época.

Los negros y Tupac Amaru

El movimiento criollo se manifestó tardíamente en toda América y más aún en el Perú. Todos ellos fueron anticipados, primero por Juan Santos Atahualpa y después por la gran revolución de Tupac Amaru en el Sur del Perú, que proyectaba no sólo una primaria restauración Inca, sino un estado multinacional con

participación de criollos, mestizos y negros bajo el liderazgo indígena. El levantamiento fue organizado de una forma relativamente sencilla.

El Cusco fue centro difusor de las profecías de Santa Rosa y San Francisco en 1776, pero éstas se escuchaban en Paucartambo, en Arequipa, en Huarochiri, en las chicherías, donde el alcohol, la música y el baile hacían olvidar la discreción. Las profecías anunciaban que al año siguiente, el de los tres sietes, 1777, el reino volvería a su antiguo ser; se reconocería un Rey Inca».

Se denuncia un caso donde un indio noble del Cusco, que en una «chichería», cuando se encontraba bebiendo con un mestizo llamado Juan de Dios Tupa Orcaguaranca Espinoza, le habría contado que era de temer el año de los tres sietes, porque se cumpliría la profecía que afirmaba habría revoluciones políticas, enfermedades, carencia de comida, trastorno de gobierno, ruina de indios, hambre y mortandad. Juan de Dios Orcoguaranca ha sido descrito como: «*un hombre de color y traza de mestizo de 37 años, de oficio plumario, viudo y originario del Cusco; es un mozo de buena pluma y bastante habilidad para enredar*». En el interrogatorio aparece el cacique de Paucartambo, de apellido Sierra, que lo habría acusado por resentimiento, porque en la chichería no sólo hablaron de la profecía, sino que Sierra se ofendió cuando Juan de Dios Orcaguaranca, discutiendo sobre sus noblezas, lo llamo zambo, hijo de negra e indio, por lo que casi llegaron a los golpes.

Los mozos en las chicherías se encargaban de hacer circular la profecía y los indios mestizos estaban alborotados. Los autores de las profecías fueron personajes históricos contemporáneos, vinculados entre sí, porque desarrollaron su vida religiosa y pastoral en el virreinato peruano. Santa Rosa de Lima, dominica, nació y murió en Lima, 1586-1617, canonizada en 1671. San Francisco Solano, franciscano, andaluz, nació en 1538 y murió en Lima en 1610; fue canonizado en 1626. En el centro y norte del Perú se anunció la profecía de Santa Rosa y de Santo Toribio de Mogrovejo. Leones, que nació en 1538, murió en Sana Grande, cerca de Lima en 1606 y lo canonizaron en 1727. Los personajes envueltos en estas denuncias son artesanos, cuyos ancestros se vinculaban con la nobleza incaica cusqueña y con los africanos.

Las rebeliones indígenas fueron movimientos populares porque participaban los grupos sociales de base: indios y negros. Por eso, decir que la rebelión de Tupac Amaru fue sólo una rebelión indígena es inexacto. Tanto indios, mestizos, negros, zambos, mulatos, criollos e inclusive españoles fueron captados para la causa rebelde. Los negros esclavos se indignaron, se rebelaron y se sublevaron contra su condición, cualquiera fuera su procedencia de origen cultu-

ral o étnico, como esclavo; su reacción se presentó primero como individuo que se enfrentaba a una realidad extremadamente difícil, donde los márgenes de negociación con la sociedad dominante eran también muy importantes. En muchos de sus dirigentes existió un profundo sentido de lo americano y a eso apuntaba su programa de alianzas sociales. Por eso el Obispo Moscoso, en respuesta elocuente, instó a luchar contra «el furor caribe» de los alzados. El edicto de Tupac Amaru a la provincia de Chichas, el 23 de diciembre de 1780 es un claro ejemplo al respecto: *«El amparo, protección y conservación de los criollos, de los mestizos, zambos e indios en su tranquilidad, por ser todos paisanos y compatriotas, como nacidos en nuestras tierras y de un mismo origen de los naturales, y de haber padecido todos igualmente dichas opresiones y tiranías de los europeos»*

Ante la constatación del abandono de la pasividad indígena y africana, el Obispo del Cusco reaccionó rápidamente y convirtió el miedo de los españoles en un odio hacia los indios, había que *«meterles miedo»*, ¿cómo lograrlo de manera selectiva?; recurriendo a procesiones en las ciudades, como la del Señor de los Temblores en el Cusco; reactivando peregrinajes en las zonas más convulsionadas porque los indios *«eran muy adictos a los simulacros de Cristo y su Santísima Madre y acérrimos seguidores de las tradiciones» y* buscando espantarlos con la exhibición de cabezas en picas que demostraban la efectividad de la represión.

Los juicios que se abrieron a 73 reos envueltos en una rebelión en su lugar de origen, con la relación de su actividad económica, status civil, edad y el registro de la casta a la que pertenecían, muestra la composición social mixta de la dirigencia: *Cristóbal Rafael, del Cusco, zambo de 40 años, casado en Pampamarca, sastre. Tuvo complicidad con Tupac Amaru a quien sirvió como portero vigilando prisioneros. Su castigo final fue la cárcel, 2 años en el presidio del Callao.*

Antonio Oblitas, nacido en el Cusco, criado en Arequipa, residente en Cusco, mulato libre, casado con Pancha Valser o Valverde del Cusco. Servía de pintor: hizo un lienzo de Tupac Amaru a caballo con insignias reales, con el fin de que lo viesen en provincias, y después fue enviado a España como cocinero. Micaela Bastidas lo califica como zambo. Fue quien ahorcó al Corregidor don Antonio Arriaga, de quien fue criado; aludió que por orden del Rey. Admitió haber peleado en Sangarará. Durante la tortura delató a otros participantes. Fue ahorcado, su cabeza colocada en Tinta, un brazo en Tungasuca y el otro en el camino a San Sebastián.

Josef Manuel Yepes, de Guinea, Africa, residente en Pomacanchi, negro de 26 años, soltero, esclavo de don Vicente Yepes; también esclavo del cura de Pomacanchi. Fue forzado a salir de la hacienda de su amo en Pomacanchi

e ir a Tinta y encargarse de la cocina. Prestó servicios a Tupac Amaru. Fue absuelto.

Pedro Pablo Tagle, de Rioja, Tucumán, negro esclavo de don Miguel Tagle, de 30 años, soltero arriero. Acompañó a Tupac Amaru en sus expediciones portando arma blanca. Se encargaba de cocinar y de tirar la mula del rebelde. Fue absuelto y devuelto a su amo.

Miguel Landa, de Guinea, África, negro de 26 años, soltero, esclavo de don Tiburcio Landa. Acompañó a Tupac Amaru. Fue absuelto y devuelto a su amo.

Los negros esclavos que prestaron servicios domésticos durante la rebelión fueron absueltos y devueltos a sus amos. Ello se debió a que durante ese período no perdieron su status de esclavos por lo cual se concluyó que no actuaban libremente. Se dice que Micaela Bastidas era zamba; que uno de los hijos de Tupac Amaru se casó con una negra, y que los personajes más cercanos al líder fueron negros. Su servicio doméstico, desde cocineros hasta vigilantes y guardianes, estuvo constituido por negros.

Por otro lado se debe mencionar, que los esclavos negros con la ayuda de sus curanderos o hechiceros proporcionaban protectores mágicos a los rebeldes para volverlos invulnerables. Hay una asociación entre hechicería africana y rebelión política, mezcla de fascinación exótica y de terror. La discriminación a que estuvo sujeta la población negra durante la colonia también estuvo presente en el movimiento. Esto, a pesar de que el programa difundido en los edictos que firmaba Tupac Amaru ofrecía dentro de sus reivindicaciones, otorgar la libertad a los esclavos. Podría considerarse entonces, que a nivel interno el movimiento chocó con serias limitaciones que han llevado a cuestionar la hipótesis de que la rebelión tuvo la intención de generar un nuevo orden.

También, en el movimiento de rebelión de Tupac Catari en las provincias de La Paz, entre los 29 enjuiciados hay 13 indios, 12 mestizos, 2 criollos y 2 negros. Estos últimos proceden, uno de Tiahuanaco, Pacajes y otro de La Paz, aunque el origen de este último fuera arequipeño. Manuel Bustios es libre, de 18 años, ejercía el oficio de clarinero en el campo español; fue capturado y Bartolina Sisa le perdonó la vida a pedido de sus padres que vinieron desde Tiahuanaco diciendo que ellos *«eran indios y no saben la causa de su nacimiento como moreno»,* es un indio-negro o un negro-indio, hijo de padres aymaras. Bartolina lo mantuvo a su servicio hasta que Tupac Catari lo destinó como fusilero. Entonces con los rebeldes se convierte en sirviente y fusilero.

Gregorio González era esclavo y sastre en La Paz; tenía 29 años. Cuando compraba víveres en el mercadito de San Pedro para su amo, fue capturado; lo

llevaron a El Alto donde pasó a manos del Inca Bastidas quien lo utilizó para su servicio personal; en adelante el negro Gregorio se convirtió, según su propia versión, en la voz de la conciencia de Miguel Bastidas. Miguel Bastidas, mestizo, 28 años, cuñado de José Gabriel Tupac Amaru, se le consideraba Inca y desde el regreso de Andrés Tupac Amaru a Azángaro tuvo el mando de la zona alto-peruana; era el caudillo de los quechuas. Nunca tuvo la riqueza cultural de los Amaru porque no sabía leer ni escribir. Cuando empezó la rebelión se encontraba en Tungasuca, después fue a Chumbivilcas, luego su cuñado lo mandó a Azángaro a servir a Diego Cristóbal Tupac Amaru con quien permaneció tres meses y luego fue enviado a Sorata y La Paz. Su plumario o amanuense era Nicolás Macedo, arriero y no de letras, que ya había servido a Andrés Tupac Amaru.

La situación demográfica en el sur del Perú

Arequipa: Padrón 1784

Españoles	21.074	30%
Mestizos	9.676	14%
Indios	32.009	46%
Negros libres	546	0,8%
Negros esclavos	1.865	2,7%
Mulatos y zambos libres	3.046	4,3%
Mulatos y zambos esclavos	1.031	1,5%
Españolas	17.980	31%
Mestizas	9.182	16%
Indias	23.938	42%
Negras libres	528	0,9%
Negras esclavas	1.423	2,5%
Mulatas y zambas libres	3.100	5,4%
Mulatas y zambas esclavas	936	1,6%

El peregrinaje indígena cubierto de significados cristianos comenzó con la aparición de Jesucristo a fines del siglo XVIII. Existen tres versiones que explican la legalización del lugar sagrado Ccoyllor Ritti: La versión mestiza oficial y escrita, la versión oral de los campesinos y ligada a las dos, y el movimiento insurreccional indígena. Entre estas versiones hay varias diferencias. Durante el

periodo colonial, en 1780, gobernaba el Perú el Virrey don Agustín de Jáuregui; el Cusco tenía como obispo a Juan Manuel Moscoso y Peralta; los andinos se habían levantado; los indios de la Audiencia del Cusco habían escalado las alturas y desde allí amenazaban a las ciudades españolas casi sitiadas por la sublevación. Al frente de este movimiento insurreccional indígena estaba José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II, cacique de Tungasuca, descendiente de Huayna Capac y perteneciente a la nobleza quechua y provinciana, insertada en la dominación española. No pretendía romper con el Rey de España, su señor, pero reivindicaba la correcta aplicación de las leyes de Indias, justas pero no vigentes.

En estas condiciones socio-políticas, el espacio del peregrinaje estuvo controlado por el movimiento insurreccional rural e indígena, encabezado sobre todo por Diego Cristóbal y Mariano Tupac Amaru, primo e hijo del rebelde, quienes transitaban por esas alturas buscando formalizar la alianza y encuentros con los Calcas, Paucartambos, con los Yungas y Antis. Además, las alturas de la provincia de Quispicanchis del Partido de Ocongate y la gran cordillera del Ausangate eran tránsito obligado para los pueblos y punas de la provincia de Tinta, por donde podían avanzar o hacer su retirada los rebeldes indígenas. Los indios de la población de Ccatca, Paucartambo, demostraban una inclinación especialmente fuerte hacia la rebeldía, pues todavía se resistían a la mita en los cocales lejanos de la ceja de montaña, por la cual sufrían, de manera extraordinaria.

Los habitantes del Partido de Lauramarca y cordillera de Ausangate se posesionaron de los ganados de las haciendas y los escondieron en las zonas escabrosas de la cordillera, así mantenían también al ejército rebelde. El propio Tupac Amaru II ingresó al Cusco por esa ruta. Luego del fallido sitio del Cusco, en abril y mayo de 1781, donde fue tomado prisionero, una buena parte del ejército rebelde se instaló en esta zona y desde esos lugares intentó el rescate del Inca que se encontraba preso en el Cusco. El nombre del Inca y de sus familiares era significativo; Tupac era brillante, esplendoroso como Ccoyllor. El medio geográfico fue utilizado hábilmente por los indígenas, con predominio de quebradas y punas como escenario de combate; no eran necesarios ejércitos grandes sino grupos pequeños, los que producían estallidos « espontáneos».

El año 1783 resultó un tiempo de dolor y duelo. Tupac Amaru II fue derrotado y ejecutado en la plaza del Haucaypata, antigua capital de los Incas. Le acompañaron en el suplicio su esposa, hijos, parientes, amigos y otros « indios

y negros alzados» que soñaban con liberar a su pueblo. La persecución de los alzados adquirió características de horror; muchos huyeron, otros fueron confinados, bastantes tuvieron que emigrar y cambiar de panacas o linajes reales que todavía eran reconocidas en el Cusco. Quispicanchis con Ccatca y Ocongate fueron territorios que respaldaron a Tupac Amaru, pero eso no es una simple casualidad, que los españoles dispusieran que el brazo de Marcelo Castro fuera expuesto en el puente de Urcos, una de sus piernas en Ocongate, la pierna de Simón Condori en el nevado del Ausangate y su cabeza en Marcapata; la cabeza del mulato Antonio Oblitas en Tinta, un brazo en Tungasuca y el otro en San Sebastián. Todo esto serviría de escarmiento a los indios revoltosos, quitándoles los deseos de rebelarse contra el poder colonial. ¿Sería sólo una coincidencia que en este espacio y en estas fechas se produjera la milagrosa aparición del Señor de Ccoyllor Ritti?

Mientras en el centro y en el sur Peruano se desarrollaban los movimientos sociales con amplia participación de indígenas, afroandinos, esclavos, criollos y españoles contra la administración española, sería bueno observar qué pensaba la inteligencia peruana de fines del siglo XVIII en Lima, la que objetivaba sus ideas a través de un periódico.

Las relaciones entre castas en el *Mercurio Peruano* (fines del XVIII)

Las relaciones de los españoles, americanos o europeos con las otras castas, según el diario el *Mercurio Peruano*[1], estaban determinadas por la historia: los indios eran los descendientes de la raza vencida y los mestizos participaban de esta inferioridad engendrada por la conquista; en cuanto a los negros importados como mercancías, eran mayoritariamente esclavos, algo que ni siquiera podían ser los indios y después de los indios habitantes naturales de América. El Mercurio Peruano se interesaba por los negros, mucho más que por los mestizos a pesar de ser éstos infinitamente más numerosos en la colonia.

El motivo esencial de dicho interés por los negros radicaba en la gran importancia cuantitativa en la capital virreinal; en efecto, aunque esta casta no constituía más que un 4% de la población total del Perú, en Lima, donde vivía

[1] Todas las referencias encomilladas en este apartado de la exposición corresponden al *Mercurio Peruano*.

la inmensa mayoría de los redactores y gran parte de los lectores del periódico, representaba el 17% de los moradores, es decir un poco más que la suma de indios y mestizos. Según el censo del Virrey Gil de Taboada, en 1790, había en Lima 8.960 negros, 3.912 indios y 4.631 mestizos; los mulatos y asimilados eran también bastante numerosos: 8.574 y los zambos y chinos 4.504.

La casta afro tenía un doble origen: los negros procedentes de África y los que habían nacido en América, esclavos que trabajaban en las plantaciones de la costa o como criados; se importaban cada año unos 500 de ellos en aplicación del Tratado de Utrech y del derecho de asiento otorgado entonces a Inglaterra. Parte de estos esclavos le costaban caro a sus dueños por lo que los hacendados deseaban tener licencia para importarlos directamente de Panamá, donde se vendían más baratos. Se presentaba también su organización en 10 castas o tribus: los Terranovas, Lúcumas, Mandingas, Cambandas, Carabelíes, Cangaes, Chalas, Huarochiries, Congos y Mirangas.

Se comentaba sobre sus fiestas religiosas, su alimentación, sus costumbres, las descripciones de las veladas fúnebres, de la viudez, de las segundas nupcias y de sus actividades y oficios en Lima, a menudo artesanos, sastres, zapateros, barberos, cigarreros o maestros de danza. Es decir, que se ofrecía a lo largo de los doce tomos del periódico, un panorama bastante completo de la vida y obra de los negros. Pero al mismo tiempo se daba de ellos una imagen compleja y a veces discordante.

Podemos encontrar también en el Mercurio Peruano una visión más crítica de la población negra del país, al tratarla como seres plagados de vicios. Por ejemplo, en los bailes tradicionales africanos que se siguen practicando en América se decía que no tenían *«nada de agradables»* porque herían la delicadeza de las costumbres españolas. En el artículo titulado *«Ideas de las congregaciones públicas de los negros bozales»*, el autor describía ampliamente los trajes vivamente coloreados y emplumados que llevaban los esclavos negros con ocasión de la fiesta del Corpus, y se indignaba, diciendo: *«Esta decoración, que sería agradable en una máscara de carnaval, parece indecente en una función eclesiástica, y más en una procesión, en que el menor objeto impertinente profana la dignidad del acto sagrado y disipa la devoción de los concurrentes»*. En cuanto a la música que acompañaba a estas danzas, con sus tambores y flautas, se juzgaba *«sumamente desapacible: sacan un ruido musical golpeando una quijada de caballo o borrico, descarnada, seca y con dentadura movible; lo mismo hacen frotando un palo liso con otro entrecortado en la superficie. El instrumento que tiene algún asomo de melodía es el que llaman marimba»*.

Este extracto directamente inspirado, aunque no se menciona, de Concolorcorvo o Alonso Carrió de Lavandera, quien escribiera sobre el mismo asunto unos veinte años antes*: «Las diversiones de los negros bozales son las más bárbaras que se pueden imaginar. Su canto es un aúllo. De ver sólo los instrumentos de su música se inferirá lo desagradable de su sonido. La quijada de un asno, bien descarnada, con su dentadura floja, son las cuerdas de su principal instrumento, que rascan con un hueso de camero, asta u otro palo duro con que hacen unos altos y tiples tan fastidiosos y desagradables que provocan a tapar los oídos o a correr a los burros».* Es evidente el parentesco que une estos dos textos. El Mercurio acababa con la afirmación de la inferioridad absoluta de la raza negra: *«Por lo demás debemos confesar que en la música, en el baile y otras muchísimas relaciones dependientes del talento y del gusto, muchísimo más atrasados están los negros en comparación con los indios, y los indios respectivamente con los españoles».* Decía también Concolorcorvo: *«Los negros civilizados en sus reynos son infinitamente más groseros que los indios».* Esta «superioridad» de los indios se concretaba en el hecho de que podían llegar a tener esclavos, cuando era imposible lo inverso. Quedaba fijada así la jerarquía social, lo que incitaba a los negros a tratar de medrar, imitando a los blancos en los vestidos y en otros aspectos de la vida social como la honra, a *«ocupar un palmo de terreno más arriba o más abajo decide de todas sus satisfacciones o desconsuelos».* Todas estas actitudes el periódico las juzgaba perfectamente ridículas.

Había cosas más graves para los «mercuristas», como el lugar prominente que ocupaban los esclavos negros en muchas familias europeas. Esto fue denunciado con bastante violencia en un artículo metafórico titulado «*Apólogo histórico sobre la corrupción de las colonias romanas de África»*, en el cual Roma representaba a España y las colonias africanas al Perú. Allí se notaba a los colonos enervados, debilitados por el oro, fácilmente ganados y por el hábito de señorear; las mujeres corrían de fiesta en fiesta y engañaban a sus maridos; las esclavas negras les servían de confidentes y alcahuetas; no teniendo las madres bastante tiempo para atender a sus hijos, los hacían amamantar y educar por las siervas que iban adquiriendo así, cada día más poder.

Otra consecuencia de esta dominación de la familia criolla hacia los esclavos era que, en razón del afecto que les tenían sus amos, a la hora de su muerte los liberaban; caso tan frecuente que la práctica se convertía en viciosa, estimaba la Sociedad Académica por aquella época, porque no siempre era a buenos servidores a quienes se les daba la libertad, sino a gente a la que se tenía simpatía; esto dio origen a una clase de sujetos peligrosos para la sociedad: *«aquéllos*

componen un gremio de díscolos, porque son pocos los que, logrando la libertad, se dedican a útiles ejercicios. Ellos son por lo común autores de los asesinatos, de los robos y de los excesos más criminales». En realidad, las prohibiciones que cargaban después de su liberación y las limitaciones sociales a las que eran sometidos, comprendían: el no poder vivir entre los indios, ni salir de noche, ni andar a caballo; en cuanto a las limitaciones profesionales, no podían ser maestros ni taberneros; limitaciones intelectuales: les estaban cerradas las universidades. Dichas limitaciones pesaban tanto que, como venían después de años y años de sumisión y de trabajos forzados, remataban su marginación social, lo que explica que esta casta conociera una delincuencia muy superior a las demás.

Pero, la visión de los integrantes de la sociedad académica no era totalmente negativa, pues echaban, a veces, sobre los negros, una mirada si no simpática, por lo menos humana. En efecto, no vierten lágrimas sobre los castigos que les infligían, ni sobre la segregación racial que se les imponía; les resultaba natural que los negros quedasen en el sitio que se les había asignado en la sociedad. Al mismo tiempo tenían compasión por los que trabajaban duramente y así como deseaban la implantación de algunas mejoras como la mecanización de las minas, para aliviar las penas de los indios, querían en las plantaciones, el uso generalizado de la nueva máquina para moler el cacao, por ser éste un trabajo muy penoso para los esclavos que estaban a su cargo.

En cuanto a la esclavitud, los «mercuristas» la juzgaban tan negativamente que llegaron incluso a glorificar al suizo Schwartz, a pesar de ser protestante, por haber escrito una obra antiesclavista, la cual admiraban sobre todo por razones espirituales; en ella se defendía la idea de que los negros eran, en la Creación, iguales a los blancos y que, por consiguiente era inadmisible tratarlos como objetos o animales. De acuerdo con su fe, los redactores del periódico repetían el argumento ya presentado en Francia a mediados de siglo (1758), por el marqués de Mirabeau, el famoso Amigo de los hombres, según el cual *«no se puede conciliar la esclavitud con el cristianismo».*

La postura de la sociedad académica no siempre era tan magnánima como parece, llegando a preguntarse *«si es más provechoso al bien del Perú la esclavitud o libertad de los negros».* La cuestión se percibía como económica. La respuesta dependía por consiguiente, no del interés moral o humano por los esclavos, sino de los intereses de clase y materiales del grupo dominante. Su respuesta era la misma que la de los reformistas franceses, como el Baron de Bessner que escribió hacia la misma época en unas «Réflexions sur la suppression de l'esclavage»: *«Trabajadores libres, mejor alimentados y mejor tratados que esclavos serían*

más dispuestos, más vigorosos. Unirían a la fuerza mecánica la inteligencia y la buena voluntad de que carecen la mayoría de los esclavos». El Mercurio adoptó una postura semejante, puesto que comentaba que un esclavo era menos rentable que un obrero asalariado: *«lo cierto es que un esclavo de hacienda en Abancay es más costoso que un indio que gana dos reales diario*s»

Esta actitud demuestra que había, en aquellos momentos, una adecuación entre el ideal religioso y la ideología política, no siendo ya la abolición de la esclavitud un obstáculo para la burguesía criolla, pues ésta empezaba a aceptarla, aunque no tuviera gran simpatía por la población negra, estaba dispuesta a ofrecerle una suerte mejor por razones tanto humanas como económicas.

Un análisis parecido, a propósito de mestizos, mulatos y otras castas, sólo presentaba un interés limitado, por ello el Mercurio le dedicó un espacio reducido, bajo formas de observaciones esparcidas. La mirada de los miembros de la Sociedad Académica era comparable a la que le lanzaban a los indios y a los negros; por una parte examinaban los defectos que se les atribuían, tales como, orgullo de los mestizos, delincuencia e influencia nefasta de los mulatos sobre sus amos, y por otra, se admitía que tenían una que otra cualidad: los mulatos eran fieles y buenos artesanos, los mestizos, activos. Este doble movimiento, positivo y negativo, daba una señal de la objetividad de los «mercuristas», de su sentido del justo medio, tan característico del siglo XVIII. En realidad, cuanto se haya escrito de las diversas castas, aunque no se lo dijera explícitamente, servía para demostrar su inferioridad con referencia a los redactores, es decir, a la raza blanca, la que dominaba en la colonia.

Los «mercuristas», portavoces de la clase dominante local, consideraban que era preferible dividir para reinar y que era mucho más cómoda esta división natural en castas, promovida por profundas enemistades. *«El indio como conquistado odia por lo general cordialmente al español».* En cuanto a los mestizos, *«aman más a los españoles que a los indios, de quienes, segregándose, se declaran enemigos mortales»,… «mientras los indios detestan a los negros, éstos son mirados en menos por los mulatos, a quienes ven como inferiores a los mestizos, y a todas estas razas trata como superior el español».*

Esto sería parte de lo que habría que releer en nuestras fuentes para intentar explicar las razones que históricamente han ubicado tanto a indios como negros en una posición inferior con supuestos argumentos científicos. Pero ahora volvamos a la actualidad y veamos algo de lo que sucede en las comunidades serranas y sus danzas.

Danzas en la sierra de Andamarca, Lucanas, Ayacucho: los yana negros, los puca negros

En la actualidad, en cada fiesta, en cada peregrinaje, se pueden observar variedad de danzas y extravagancia de vestimentas entre las numerosas comparsas o grupos, que portan máscaras de negros, con rasgos muy caricaturescos y con disfraces particularmente elaborados. Las danzas andinas representan a los negros de manera repetitiva. La morenada tiene un éxito extraordinario en el sur del Perú y en Bolivia, la bailan las comparsas, la ensayan en las comunidades, y participan todos.

La danza y la música han sido indisociables en los Andes, concebidas tanto por las elites como por los grupos dominados y los mestizos, especialmente indígenas y negros, durante el período colonial y después. Las danzas de los negros, algunas ejecutadas por ellos mismos y otras que los representan, son particularmente ricas en significación, pues atraviesan la historia, cargadas de sentido. Las danzas de negros manifiestan una composición particularmente compleja e interesante por la coexistencia continua de las danzas practicadas por ellos mismos, en el seno de una sociedad, donde un lugar importante y sobre todo ambiguo. Los negros esclavos estaban desposeídos de identidad cívica; no eran ciudadanos, pero tampoco indígenas, por eso la danza era un medio de expresión «identitario», que les otorgaba un lugar en la sociedad; cada danza tenía su razón de ser en las festividades y fiestas religiosas de españoles, criollos e indígenas. Al mismo tiempo, los españoles primero y los indígenas después ejercían un control sobre las expresiones festivas, y utilizaban las danzas para imponer su propia visión «identitaria».

Los españoles organizaban las danzas dentro de sus propias fiestas; en ellas aparecía el personaje del negro, fuera danzado por el propio negro, fuera representando al negro.En la época colonial, se las denominaba danzas de los «negritos, de los «morenos», tanto en Perú, como en Bolivia, en Ecuador o en Chile. Eran practicadas esencialmente pero no exclusivamente, por la población indígena y mestiza; es decir, la población india-española, y también por los mulatos, mezcla de español y negra, y por los zambos, mezcla de negro e india. Los morenos, los negritos y los diablos buscaban en la danza un lugar de identidad, una forma de expresión para tener una continuidad histórica, que al mismo tiempo correspondiera a su afirmación «identitaria».

La morenada consiste en una variedad de danzas que representan a los negros y son practicadas hoy en día tanto en el Perú como en Bolivia, Chile y

Ecuador, en zonas y regiones donde aparentemente no hay población negra; en este caso se presenta el problema de la alteridad de la imagen del Negro como lugar de identidad para los mestizos.

Afroandinos sureños

Qhapac es una palabra quechua que indica el rango de jefe, rico, poderoso. El baile del Capac Negro en las principales fiestas del sur del Perú, pero sobre todo en las peregrinaciones consideradas las más auténticas del mundo indígena, deja que pensar. Se cree que se representa al esclavo negro de los tiempos coloniales. Los que fueron llevados al sur del Perú llegaron a los ingenios, cocales, minas, y poco a poco se volvieron devotos de los principales festejos religiosos. El Qhapaq Negro es una danza alusiva a la presencia de los negros y a la esclavitud en el Perú, así como la danza de los negritos, la morenada, caporal negro, la diablada. Todas estas manifestaciones están presentes en las prácticas diarias o festivas de bailes y danzas del Perú.

Qhapaq negro es la denominación cusqueña; en otros lugares se le conoce como negro- negro. Consiste en un grupo muy cerrado; a sus integrantes se los consideran elitistas, pero al mismo tiempo son muy admirados. Parece que anteriormente existían dos grupos de danzas: Qhapaq negro y Waqcha negro, los ricos y los pobres; estos últimos utilizaban un vestuario sin bordados y como adornos llevaban rosarios; en cambio, los Qhapaq usaban vestuario de la mejor seda, con ceñidores en la cintura, ricamente bordados, cintas multicolores, hermosos detentes, monedas de plata, oro y pedrerías.

En la actualidad, los qhapaq negro llevan un vestuario entremezclado de las dos clases de danzas, se destacan en el plano estético porque tratan de mostrar una danza hermosa, perfecta, junto a un vestuario lujoso y ostensiblemente caro. Mientras que los Qhapaq eran de condición económica alta y media, los Waqcha negros eran ejecutados por personajes económicamente pobres; en quechua el ser pobre y huérfano se expresaba con un mismo término: huaccha.

En el baile, los capitanes, soldados y soldaditos deben formar parejas, cubrirse la cabeza y parte del rostro con una tela obscura y llevar una máscara de tela y yeso con las facciones de la raza negra, expresiones de tristeza y rasgos grotescos. El vestuario se completa con un sombrero con faldón lleno de bordados, adornos con abalorios, lentejuelas, pedrerías; en la parte posterior colocan un rapacejo, cinta ancha muy adornada, de la que cuelgan cintas labradas

que les cubren la nuca y la espalda como si fuera una cabellera; termina en bolitas representando el arco iris. La camisa está confeccionada en tela brillante blanca, rosada o celeste, de manga larga, con rosones en los brazos. Los danzantes lucen además, una pechera adornada con el detente que representa la imagen del taytacha, con lentejuelas y cordoncillos, pantalón bombachón largo (cada bailarín con colores diferentes). Las medias y botas negras hasta el tobillo, cubren las bastas del pantalón. Se cuelgan de la cintura, adornados con lentejuelas, entre diez y quince pañuelos, si pueden más; se anudan un mantón de Manila a la cintura, cuyos flecos caen sobre las piernas hasta el tobillo. En la mano llevan el maqui o maquito, que es el antebrazo hecho de madera, con el puño cerrado de color negro; se dice que el puño cerrado expresa la fuerza de los negros, y finalmente, se amarran una cadena de la cintura al tobillo.

El caporal es un rey negro o guiador de la cuadrilla; lleva una artística matraca marcando los compases de su canto y baile; en la cabeza porta un bonete o gorro de seda celeste, de forma cónica con abundantes lentejuelas, del que pende un adorno con flecos; una máscara de tela y yeso, simulando un negro con expresión triste y lágrimas cayendo de los ojos. Porta además, una túnica larga azul de seda como vestido, que llega un poco más abajo de las rodillas, bordada con hilos dorados, abalorios y lentejuelas, ajustada en la cintura con una faja ancha o cinchón profusamente bordado con pedrerías, monedas y medallas. La pechera muy decorada con detentes, un pañolón artístico en la espalda, con pequeños espejos circulares dentro de rosones bicolores, una cadena metálica que parte de la cintura y está amarrada a la canilla del pie izquierdo, completan la vestimenta, además de las medias negras largas, zapatos y guantes negros; la matraca en la mano sirve para marcar constantemente el ritmo y dar las órdenes según la coreografía. El baile se caracteriza por el ritmo lento y taciturno, al que acompañan cánticos de contenido religioso, reflexivo, y un conjunto musical compuesto de violines, acordeón, quena, arpa, mandolinas y batería.

Esta danza es el resultado de una creación colectiva. Como se ha expresado anteriormente, llevan en la mano una doble mano en madera de color negro; es el maqui o brazo con puño cerrado; antes éste tenía un chicote que representaba los azotes y castigos de la esclavitud, pero más tarde fue suprimido; también se lleva una cadena atada en una pierna, recordando la esclavitud; las máscaras tienen lágrimas, rostros tristes de negros esclavos. Los símbolos de la esclavitud: chicote, máscara, cadena han sido añadidas a las danzas originales, igualmente se han agregado importantes transformaciones musicales e

incorporación de personajes de sucesos históricos anteriores, paralelos o posteriores.

La tradición dice que hubo negros esclavos en las minas que existieron en la ruta a Qosñipata; es posible que ellos hayan llevado la estatuilla de la Virgen del Carmen y la danza a Paucartambo. La Virgen del Carmen es patrona de los negros en varios lugares del Perú, como en el Carmen de Chincha, La Mamacha Carmen de Paucartambo, de Pisaq, de Yauri en el Cusco. También es la patrona del criollismo. Cuando se mestizaron, los sureños captaron las características de los negros, recopilaron sus dones, asociaron sus estilos y plasmaron el mundo negro en el campo artístico y religioso. En la procesión de la Mamacha Carmen, en el Qoyllor Ritti de junio y setiembre en el Cusco, y en la octava en Lima, al lado izquierdo y derecho del anda, van los chunchos, detrás van los qollas y al costado izquierdo, entre los qollas, el cura y los sacristanes, van los Qapaq negros.

La Virgen del Carmen, llamada cariñosamente Mamacha Carmen, en las imágenes conocidas, viste el hábito de las Carmelitas, que consiste en un manto blanco y una túnica marrón, pero en los lugares en que se la festeja, viste como una reina y cambia de vestido todos los días de su celebración. Su fiesta es el 16 de julio, pero la celebran durante casi todo el mes. Se llevan a cabo una serie de actos piadosos: novenas, misas, procesiones y bailes. El cargo principal es el de prioste y éste está acompañado por lo menos de veinte a treinta «alberos», quienes se ocupan de las vísperas en diversos lugares de la región; arman fogatas donde asan carneros, toretes, llamas, alpacas y cantidad de tragos, chichas y mates, que beben y comen durante toda la noche; amanecen cantando y bailando alrededor de las fogatas.

La Virgen es cambiada de ropa y adornada con las mejores joyas en el templo. Se trata de un momento solemne, que es presenciado sólo por un escogido concurso de fieles a los que les es concedido el privilegio de encontrarse con ella. En Paucartambo, Cusco, son las devotas que escogen a quien la va a peinar y a vestir; esta persona observa con gran cuidado la ropa de la Mamacha, sobre todo el borde del vestido y los ruedos de los fustanes, pues ocurre que se han encontrado huellas de barro en ellos; existen afirmaciones de gente que ha visto caminando de noche a la Virgen por el pueblo. Para muchos está claro que sale del templo en horas en que nadie puede advertirla y que camina por los alrededores para cumplir con sus obligaciones, como visitar a los enfermos y moribundos, consolar a los tristes. Por otro lado, las sandalias del Niño Jesús se han encontrado en puentes y calles. Así pues, se considera probado que madre

e hijo recorren las calles de Paucartambo para realizar tareas piadosas. El barro del vestido y de los fustanes de la Virgen es conservado por los fieles, pues se estima que tiene propiedades medicinales.

Cuando la Virgen sale en procesión, los danzantes estelares son los sajras o demonios que aparecen por doquier, subidos en los balcones o en los techos, prendidos de los árboles, mirando espantados a la mamacha o evitando mirarla. Los sajras o demonios saltan de aquí para allá, se tapan los ojos, se esconden, representando el terror que les produce el paso de la Virgen. En su fiesta, el plato tradicional es el lechón con moraya, con tamales y una gran variedad de panes.

El norte tampoco se queda atrás, aunque tal vez serían pertinentes mayores investigaciones; sin embargo, se ha registrado la danza de los diablucos en Huancabamba, Piura, norte del Perú, que se realiza en honor de la Virgen del Carmen; se trata de la lucha entre los ángeles y los demonios. En la danza, las legiones de ángeles están simbolizados por la única figura de un ángel, posiblemente San Miguel Arcángel, armado de escudo y lanza. Las legiones de diablos y demonios aparecen representadas por varios danzantes dirigidos por Lucifer como jefe.

En la fiesta de la Mamacha Carmen en Yauri, Espinar, se lleva a cabo el chuncho-sipinacuy, una batalla entre chunchos y pusamorenos de Puno, ambos lugares en el sur del Perú; los chunchos inician el ataque, los negros bien atrincherados en la glorieta de la plaza principal repelen el ataque saliendo de su escondite, y pelean duramente hasta vencer a su enemigo; toman prisionero al oso negro de los chunchos, o sea al ukuko, pero hacen un convenio de paz que culmina con un fraternal abrazo. El Ccorimachu o viejo de oro de los pusamorenos trata de curar al prisionero ukuko; luego celebran bailando Xashuas. También actúan unos camiles o curanderos que recogen a los heridos en una camilla y los llevan a un toldo donde los atienden de los golpes y contusiones. Este combate dura tres horas, los perdedores se repliegan a sus puestos, y los ganadores se quedan en el centro de la plaza, ejecutando danzas macabras alrededor de leña seca que arde a fuego vivo. Todo el pueblo, y los que vienen de los lugares más apartados de la provincia, presencian la batalla desde el atrio de la Iglesia, de los balcones de las casas, de las ventanas y de las puertas de las tiendas, hasta las cinco de la tarde.

En la fiesta de Paucartambo, los chiquillos anuncian la llegada de una de las cuadrillas que suele entrar por el barrio de Carpapampa; ésta es de los Negritos, que en número de seis o siete, aparecen encabezados por el negro prisionero,

que en las manos y en los pies porta grillos, para demostrar su esclavitud. Entran coreando sus propias canciones; entre ellos hay uno que los dirige, generalmente el más antiguo; va vestido con una túnica y es el único que carga los grillos. Los demás están vestidos con unos pantalones de seda, que les llega a las rodillas, con una infinidad de adornos, de donde pende una serie de abalorios y alfileres artísticos; llevan sombreros lujosamente dispuestos, unas caretas negras con expresiones de dolor, como diciendo que el sufrimiento y la opresión a que los condenan los amos, les obliga a quejarse. Bailan al son de un violín y arpa; la música recuerda a la de los del Congo o del Brasil. Este grupo se dirige al templo para presentar su saludo a la patrona; en la puerta del templo realizan todas las figuras que su jefe les ordena, y luego saludan al público en la plaza.

Todos los «Huaman» o halcones bailaban negro en Paucartambo; posteriormente se les ha permitido a los empleados o profesionales residentes en el Cusco, considerados como decentes, porque su presencia da prestigio a la fiesta de Paucartambo y a la Mamacha. En 1999, el caporal de los Qapaq negro era el Director de la Biblioteca Municipal del Cusco. En el antiguo Perú, los dioses y los hijos de los dioses, los personajes míticos no tenían a menos tomar apariencias de animales, en especial de aves. Estos Huaman representaban un papel esencial en la fiesta del Huarachico, cuando se armaban caballeros a los jóvenes nobles; los que llegaban primero recibían el nombre de Huaman que significaba «veloz», «rápido», «agilidad», «arrogancia», también «fuertes y valerosos»; éstos recibían emblemas con halcones hechos de sal. Tal vez en memoria de Ayar Cachi, los que habían merecido el nombre Huaman iban a ocupar puestos importantes en el ejército Inca en caso de guerra.

El nombre Huaman interviene constantemente en la formación de nombres de fortalezas: Sacsayhuaman, Vilcashuaman; como componente de apellidos, legendarios e históricos, figura en el nombre de los Incas y sólo en los nombres y apellidos masculinos: Waman, el halcón, Wa, tierra, Ma, partícula relativa a movimiento, An, alto, es decir, que se mueve en la tierra, o que se lanza de la tierra hacia la altura. Nótese la correlación con Manko, Ma partícula relativa a movimiento, An alto, Ko agua, que se mueve en las aguas o que surge de las aguas. El fundador mítico del Imperio tenía como su totem, su wauke, un halcón.

En las comparsas sureñas y puneñas como la Diablada y la Tuntuna, los Sicuris y los Morenos, no vienen acompañados de ukukos sino de ruidosas bandas de metal. Estos grupos enfrentan y opacan a las antiguas y tradicionales

comparsas cusqueñas, cuyas bandas de quena, tambor, arpa y acordeón, amenizaban con los pitos de los ukukos, para producir el sonido, la música, el ambiente propio del Ccoyllor Ritti.

A los Morenos y Pusarmorenos hay que distinguirlos de los sicuris. Los morenos no tocan, sólo bailan al compás de una banda compuesta de clarinetes, saxofones, cornetas, tambores y bombos. Su danza es rítmica, solemne, dan pasos atrás y adelante, cruzando los pies como en el fox-trot. Son los maqtaq de los pueblos. Llevan en la mano una matraca que emite sonidos en armonía con la banda, y sirve para anunciar los cambios en la coreografía. El disfraz es uno de los más lujosos y costosos entre las danzas del altiplano; tienen un «jaquet» muy bordado con hilos de oro y plata, recamado de espejuelos y piedras falsas, un chaleco de terciopelo también adornado, botones de todo color, cinturón salpicado de perlas «menudísimas» y un pantalón bordado como el «jaquet», ambos ceñidos al cuerpo, medias de color, a rayas. Llevan en toda la ropa muchas lentejuelas y espejillos pequeñísimos que brillan al reflejar con el sol, para dar un aspecto llamativo al vestuario; todas las prendas están profusamente bordadas con piedras de todo color y tamaño. La máscara de yeso o careta es la de un perfecto negro con enorme «jeta» y ancha nariz; muchos ven al diablo en ellas; una peluca con cabellos grises ensortijados, un poco largos y otros con trenzas de colores. Completa el atuendo, un sombrero de paja con plumas de aves que han sido especialmente traídas de la montaña con ese único y exclusivo objeto.

Este baile es de hombres solamente y uno de los más importantes de la región por el lujo y el número de participantes. Es un baile colonial que representa a los negros llegados del África. Se caracterizan por ser grandes borrachos, imitan sus borracheras en la vendimia de los valles, y llevan un odre de chivo disecado lleno de vino. En partes de la coreografía, bailan dando saltos y brincos alrededor del odre, los destapan uno a uno, hacen saltar y beben el vino que contiene. Los morenos a veces se diferencian porque tienen ropa parecida a la de los pusamorenos pero de inferior calidad.

En tanto que los Sicuris son músicos llenos de gracia y de creatividad; tocan las zampoñas, mantienen la tradición musical de las poblaciones pero también las renuevan. Son grupos musicales preparados para las competiciones y su vestuario es muy diverso. En estas comparsas, a veces hay diablos que tienen una chaqueta y falda corta de color rojo, una máscara con grandes cuernos puesta sobre pelucas blancas y una larga cola. Este personaje va adelante del grupo saltando; le sigue el cusillo o mono con una máscara de lana repre-

sentando a este animal; baila haciendo gracias, jalando a las personas, gritando y riendo. Dentro de este grupo baila un ángel que tiene una corona en la cabeza y alas de hojalata.

En la isla Takile durante la festividad de La Candelaria se desarrolla la ágil danza de los negros, la cual se baila entre hombres y mujeres. Todos portan banderas blancas, de gran tamaño los primeros, y pequeñas, las segundas. Los hombres llevan penachos o bicornios multicolores y las mujeres usan chompas rojas.

Pero… tal vez esto es sólo una muestra de la cantidad de información y evidencias que se encuentran a la espera de nuevos estudiosos que se interesen en el tema, y de esta manera logremos entender mejor nuestra historia y nuestra realidad, para buscar o propiciar el respeto entre nuestras diversas culturas.



Danzante de «chunchu» portando la «wifala» o bandera con la que precede a músicos y bailarines. Siglo XVIII. Museo Inka, Universidad Nacional del Cuzco.

Yana y negro en la región sur andina

Jorge Flores Ochoa

Dos trabajos presentados en el Seminario «Los afroandinos de los siglos XVI al XX» muestran que en el pasado las relaciones entre las poblaciones negras y andinas fueron cordiales, las evidencias atestiguan que no hubo enfrentamientos ni conflictos graves; más bien que los afros participaron de la cultura y en las grandes revueltas de rechazo al gobierno colonial español. El propósito de este trabajo es examinar el sentido que tiene el término «negro» en la cultura del sur andino peruano, que puede permitir entender la cordialidad de las relaciones del pasado y aún del presente.

Para comenzar veamos el significado de «negro» en idioma quechua. En los primeros diccionarios de esta lengua como el de 1586[1], se tiene que: «Yana, color negro o moreno. Yana runa negro, Etyope». El de González Holguín[2], uno de los mejores, dice: «Negro, Yanaruna. Negra cosa. Yana»; «Yana runa. Los negros // Yana huarmi. Las negras». Para no insistir, concluyo con un diccionario moderno que indica: «Negro-gra, **adj. Yana** // Persona negra: **yana runa**...[3]

El significado de **yana** que nos conduce a entender la actitud cordial de los quechuas hacia las poblaciones afro es: «Yana (s). Novio, novia, pareja, amante, enamorado(a) querido (a)»[4] En el habla quechua contemporánea se utiliza con

[1] Publicado en 1951: 91.
[2] González Holguín, 1952: 600 y 364.
[3] Academia, 1995: 871.
[4] Academia, 1995: 759.

este sentido. Subrayo este significado, que enfatiza las relaciones entre solteros, aunque también se puede referir a casados, no es frecuente que se use como tratamiento recíproco entre cónyuges. Es apropiado y se considera de mejor gusto, por el fuerte sentido romántico que tiene, cuando se refiere a quienes mantienen relaciones sentimentales sin estar aún casados. Incluso se emplea para referirse a relaciones fuera de matrimonio.

Una forma de cultura expresiva andina de la sierra sur-peruana, son las canciones llamadas **waynos**. Sus versos son en quechua, en español, así como mezclando e intercalando versos en castellano con quechua. En ellas **yana** es amante o enamorada, que se sustituye en castellano con «negra» y «negrita», incluyendo variaciones referidas a negro como «zambita», incluso de manera metafórica «canela». Aclaro desde ya, que el sentido que tiene es de amante **yana** o empleando palabras castellanas para traducirlas por negro o negra. Para mostrar este punto usaré algunas canciones, comenzando con un fragmento del **Qesanchinkachiq,** canción muy tradicional, cuya antigüedad posiblemente se remonte al siglo XIX.

Q'esanchinkachi urpi kikillan
Maskamuskayki sonqoy k'iriska
Ichas **yanaywan** tinkuspa nispa
Ñawillantapas rikuykunaypaq

La traducción es:

Igual que el pajarillo que ha perdido su nido
Te estoy buscado con mi corazón herido
Diciendo tal vez me encuentre con mi **amada**
Siquiera para mirar sus ojos

Otros ejemplos, tomados al azar, reiteran que **yana** es utilizado sistemáticamente para referirse al o a la amante. Cito fragmentos, no las canciones completas, porque demandaría mayor espacio y análisis, saliendo de los propósitos de este trabajo.

ALTUNTAN RIPUNQA

Abiyunsi chayamushan
ayruplanus chayamushan,
pumalla hina muyu muyurispa
kundurlla hina muyu muyurispa
Chaypischá **yanayqa** ripurqan
chaypischá urpiyqa ripurqan
pumalla hina muyu muyurispa
kundurlla hina muyu muyurispa

La traducción al español efectuada por los recopiladores[5] , es:

SE IRÁ POR LOS AIRES

El avión está llegando,
el aeroplano está llegando;
dando vueltas como el puma,
dando vueltas como el cóndor.
Allí se habrá ido mi **amada**
allí se habrá alejado mi amada
dando vueltas como el puma,
dando vueltas como el cóndor.

Adicionalmente hay un añadido con el uso metafórico de **urpiy**, que siendo pajarillo, los recopiladores traducen acertadamente por amante.

El siguiente fragmento ilustra otro tipo de figura, muy frecuente en los waynos, cuando al referirse a la persona amada se recurre a la figura de la vicuña, animal andino muy delicado y apreciado. Veamos:

[5] Escobar *et al,* 1981: 8-9.

ARENAL PAMPA

Arinal pampapis,
wikuña waqashan;
manaña **yananta**,
aypayta atispa,
warma **yanachanta**,
manaña rikuspa.

La traducción de los recopiladores[6] , es:

EN EL ARENAL

En la pampa del arenal,
una vicuña llora
sin poder encontrar,
a su **amada.**
Así yo lo mismo
me encuentro llorando,
al no poderme encontrar,
con mi **amada.**

Los ejemplos son suficientes para mostrar que **yana** tiene significado, consiste en la amante. Para continuar incluyo otros ejemplos en que se usan las palabras españolas negra, zamba, zambita. Es indudable que no se están refiriendo a gente de este color, que es el valor que tienen en español. Son traducciones literarias de **yana,** con el sentido de amante, como se mostró en las canciones anteriormente citadas. Veamos ejemplos de waynos con esta forma de composición:

SAMBAY LUNARIJA

Sambay lunarija
yana ch'aska ñawi

[6] Escobar *et al,* 1981: 11-12.

wiñaytaraq hunt'ay
kuska kananchispaq

La traducción de los compiladores[7] es:

MI **SAMBITA** LUNAREJA

Mi **sambita** lunareja
de negros ojos de estrella
termina aún de crecer
para estar juntos.

Las canciones de carnaval, variación del género wayno, son importantes, porque los versos casi siempre son de carácter amoroso, incluso bastante eróticos. Cito la última estrofa de un carnaval de Huamanga:

Arsa niway **negra**
arsa niway **samba**
qaynapas kunampas
kuyasqaykim kani
qaynapas kunampas
wayllusqaykin kana

La traducción de los compiladores[8] , es:

!Arza dime **negra**
!arza, dime **zamba**
soy el que tú quieres
ahora como antes.
Soy el que tú amas
Ahora como antes.

---

[7] Montoya *et al,* 1987: 125-126.
[8] Montoya *et al,* 1987: 184.

Es ilustrativo el uso de negra o negrita por amante en huaynos en español, el titulado «Negra del Alma» de dominio popular y tradicional. Sin lugar a dudas, «negra» funciona en el sentido de amante. En canciones similares, cuando la referencia es al varón, se dice negro o negrito. El huayno indicado dice:

Negra del alma.
negra de mi vida
quítame la herida
que me has abierto
dentro de mi pecho.

La palabra **yana** con el sufijo **ntin,** se transforma en **yanantin,** con significado multi-vocal. El diccionario de 1586, indica: «Yanantin yanantillan, dos cosas iguales como guantes». González Holguín[9] refiere que: «Yanantin yanantillan. Dos cosas hermanadas». El de la Academia[10] considera: «Yanantin.s. Pareja de novios. //Pareja de amantes o convivientes». Todos estos significados se utilizan en la actualidad. La referencia a diccionarios de los siglos XVI-XVII, es para mostrar la consistencia de su uso a través del tiempo, que alcanza a casi cuatro siglos y medio.

Utilizo la versión del diccionario de 1586 para esclarecer que quiere decir «dos cosas yguales como guantes». Los guantes son iguales pero no se puede usar el de la mano derecha en la izquierda y viceversa, más bien vale el sentido de pareja o par. Quiere decir que son iguales, pero con diferencias que corresponden a cada mano. Es lo que sucede con las uniones humanas. Cuando varón y mujer hacen pareja —**yana**—, no significa que sean exactamente iguales, sino diferentes que se complementan formando la unidad. Es la razón por la cual en el mundo andino quechua, el varón y la mujer solteros se consideran incompletos. Necesitan pareja, su **yana** del otro sexo, para recién asumir la condición de seres humanos completos, con derechos y obligaciones de los miembros adultos de su sociedad. Es más exacto decir que se convierten en ciudadanos plenos.

[9] 1989: 364.
[10] 1995: 760.

Cuando las partes en una relación son iguales, se utiliza la palabra **masi** y **masintin.** Por ejemplo son **masi** dos varones, que pueden tener gran amistad, como también sucede entre mujeres. En el primer caso serán **qharimasi** y en el segundo **warmimasi**. Los que residen en la misma casa, aunque no sean parientes de ningún tipo, se conocen como **wasi masi**, porque son iguales al compartir la misma vivienda. Es la categoría de compartir la condición de igualdad que se expresa con las palabras **masi** y **masintin.**

Para referirse al caso de aislado solo, único, sin pareja o incompleto se utiliza la palabra **ch'ulla**. Si se pierde un guante el que permanece es **ch'ulla**. Lo mismo sucede con los zapatos, y por supuesto con las personas cuando se separan o enviudan.

Yanantin es el punto de partida para tratar de un complejo social de relaciones personales, familiares, comunales e incluso unidades mayores. Es uno de los conceptos que explica la lógica de las relaciones duales en los Andes, formando parte de la ideología. La metáfora del espejo que refleja la imagen de uno en forma invertida, ilustra muy bien este sentido, puesto que uno es el mismo, aunque al mismo tiempo no es el mismo[11].

Con este significado, desarrollo el siguiente punto de la visión dual del mundo natural, con relaciones complementarias y oposiciones dinámicas. Podemos partir de algo natural como es el movimiento del sol. La salida corresponde a la mano derecha y la puesta a la izquierda. Sobre esta relación se construye el complejo de oposiciones. Derecha es día, masculino, profano, entre tantas otras acepciones en relación a izquierda que es noche, femenino, sagrado.

Esta relación complementaria se visualiza en ciertos objetos conocidos como **missa**. Esta palabra quechua designa objetos culturales o naturales, formados por dos partes exactamente iguales, que se diferencian por el color, puesto que una mitad es negra y la otra blanca. Se aceptan variaciones cromáticas, siempre conservando la relación oscuro-claro. El mejor ejemplo son los tejidos ceremoniales llamados **missa away**[12]. Se los teje de manera simultánea utilizando telar doble, puesto que sus partes no se unen mediante costuras. El resultado es una pieza con una mitad de color negro y la otra blanca. Son

[11] Platt, 1980: 139-181.
[12] Flores Ochoa, 1997: 717-728.

utilizados para delimitar espacios sagrados, en los que se realizan las ceremonias de la religión andina.

Los **enqa missa** son alpacas o llamas que tienen estos mismos colores, distribuidos en dos mitades iguales. Entre las plantas se tienen las **missa sara**, mazorcas de maíz, formadas por dos mitades de diferentes colores. Las piedras conocidas como **missa rumi**, siguen esta misma regla. Todos los objetos **missa** poseen valor religioso, puesto que son expresiones de la unidad creadora que es el **yanantin,** vale decir que tienen mitades masculina y femenina. **Missa** funciona como imagen material de la relación **yanantin**.

Hay algo más. **Yana** sirve de base para construir otras palabras como **yanapay** que es ayudar, auxiliar. **Yanacuna**, son los **yana**, que prestan ayuda, son quienes ayudan por afecto, por amor, lo que hace que sean fieles, casi incondicionales en el mejor sentido de la palabra, como solamente pueden ser los amantes, que se entregan al otro por amor. Los diccionarios de los siglos XVI-XVII los definen como criados, con el sentido que esta palabra tenía en esa época, de personas que forman parte de la familia por haber sido «criados» dentro de ella, casi en las mismas condiciones de hijo o hija, lo que los diferencia es que tienen la categoría de sirvientes. Esta manera de referirse a niños que son asimilados, «criados» dentro de una familia, sigue en uso en el Cusco contemporáneo.

Rowe[13] al analizar las características de las poblaciones **yana** o **yanacona** del Tawantinsuyu del siglo XVI, demuestra que eran «criados» de confianza del Inca; ocupaban cargos de responsabilidad. En reciprocidad gozaban de derechos y privilegios que no tenían otras poblaciones. La fidelidad y proximidad al Inca hizo suponer en algún momento, que eran esclavos. Esta condición no se condice con los privilegios que gozaban, como tierras propias, incluso de posibilidad de ser polígamos en una sociedad que mayoritariamente era monógama.

Para concluir, en la ideología andina el negro es color sagrado, recordemos la relación del tiempo sagrado con la noche y el color negro. Hay bastantes referencias históricas de esta vinculación en el siglo XVI. Los españoles se dieron cuenta rápidamente del valor del negro, por lo que dispusieron se quemaran los tejidos de ese color, tanto mantas como vestidos, aduciendo que eran

---

[13] 1982:93-118.

prendas propias de los sacerdotes andinos, a quienes llamaban ministros de la hechicería, brujos y otros calificativos similares.

La imagen, función y sentido del color negro es por lo tanto diferente en el mundo andino. Negro, oscuro, noche no están referidos o vinculados con la mala suerte, los malos augurios o lo tenebroso, como sucede en el mundo occidental donde «suerte negra», «mano negra», «magia negra» y frases por el estilo corresponden a la ideología traída por los españoles de Europa al mundo andino. Este uso se puede encontrar en el medio urbano, en ciudades grandes, pero no en las comunidades quechuas rurales. Animales como llamas y alpacas negras, son valiosas e importantes para las ofrendas en las ceremonias propiciatorias. Incluso animales importados como los toros negros, poseen sentido mágico de poder, de fuerza. Éstas son algunas de las razones que explican la relación cordial que se estableció en el pasado, entre las poblaciones africanas e indígenas, que incluso hoy en día, no llegan a los extremos de discriminación y prejuicios que se encuentra en otros contextos sociales andinos.



Colección de Elvira Luza. Museo de Artes y Tradiciones Populares.
Instituo Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Los negros en el espacio andino: Piura y Huamanga

Lorenzo Huertas Vallejos

Son muchos los estudios referentes a la historia de los afroandinos en el Perú; la temática tratada es variada; sin embargo, aún existen vacíos que no permiten una comprensión cabal del proceso. En esta ocasión, presento dos aspectos poco atendidos; me refiero a las poblaciones negras en Piura y Huamanga. Piura, según estudios demográficos, fue la provincia donde hubo mayor miscegenación entre las castas de negros, indios y blancos, dando origen a numerosas sub-castas. Sin embargo, este mestizaje biológico no fue homogéneo en todo el territorio norteño; hubo espacios sociales monoétnicos como Sechura, donde predominó el sistema de parentesco endogámico territorial. Los sechuras se mantuvieron por siglos sin mezclarse con las otras castas; situación parecida se nota en Reque y Monsefú, distritos del Departamento de Lambayeque colindante con Piura.

El otro caso, corresponde a la provincia serrana de Huamanga. Hay estudios que afirman que la reproducción del afroandino en la sierra tuvo poco éxito, debido a un mal congénito denominado anemia falciforme, que debilita a las poblaciones negras, sobre todo cuando éstas viven a gran altura. Los estudios hechos sobre la economía en Huamanga, por Huertas y Granda (1973), Alejandro Del Río Barboza (1984) y Teresa Carrasco de Gonzales Carré (1982), concluyen que en Huamanga hubo esclavos y nacieron esclavos; el número de afroandinos fue mayor al que muestran las estadísticas oficiales. Asimismo, los afroandinos en Huamanga constituyeron un factor importante que dinamizó muchos rubros de la economía de la región; por lo tanto, la anemia falciforme, si bien influye en el desarrollo biológico del afroandino, no impide su subsistencia y reproducción. Huamanga no fue la única ciudad con población de

origen africano, algo parecido sucedió en Cajamarca, Huánuco, Arequipa y Cusco, que son ciudades ubicadas en las serranías del Perú.

Presencia del negro en el Perú

En los primeros viajes que hicieron los españoles al Perú, estuvieron presentes los negros; es conocida la versión referente a un negro que despertó la curiosidad entre los nativos, cuando junto con algunos españoles desembarcó en la costa tumbesina; tal fue la impresión que causó ese inesperado personaje, que los tumbesinos lo capturaron, lo llevaron al río y se cansaron de restregarlo, pues pensaban que aquel hombre estaba pintado.

La segunda fuente referencial que tenemos sobre gente de origen africano en el Perú, la constituye el conjunto de licencias otorgadas a algunos integrantes de la hueste indiana, por los Reyes Católicos. El primer permiso para trasladar esclavos al Perú fue firmado en la ciudad de Toledo, el 24 de mayo de 1529, mediante el cual se permitió a Alonso de Riquelme, tesorero del referido ejército, para *«pasar y poseys a la dicha tierra dos esclavos negros para servicio de vuestra persona e casa»* [1]. El 20 de julio del año referido dieron licencia a Pedro de Candia para embarcar dos esclavos negros al Perú[2]; ese mismo día otro consentimiento a Francisco Pizarro, para trasladar al Perú, dos negros esclavos[3]. Un día después, el veedor de la Corona, García Salcedo recibió el mismo beneficio.

El 26 se otorgó licencia a favor de Francisco Pizarro para que: *«podaís pasar y poseys a la dicha tierra de vuestra gobernación cincuenta esclavos negros en que aya a lo menos el tercio de hembras»*. De igual modo, el 24 de agosto se suscribe licencia a Domingo de Soraluce para traer al Perú, dos esclavos para el servicio de su persona. El 23 de octubre en Madrid, los reyes firman licencia a Antonio Navarro para pasar con dos esclavos. Asimismo recibió ese beneficio: Pedro Ríos, Rodrigo de Mazuelas[4] y otros que engrosaron la hueste. María Rostworowski (2000:29) afirma que en 1535 se embarcaron en Panamá rumbo al Perú: «600

---

[1] Cf. Raúl Porras Barrenechea, *Cedulario del Perú, siglos XVI, XVII y XVIII*. Lima 1944, p. 11.

[2] Pedro de Candia pidió licencia para llevar a su mujer al Perú con sus ajuares y menajes, «para proveimiento de sus personas y casas». También fueron exonerados del almoxarifazgo. *Op. cit.* p.16

[3] Francisco Pizarro pidió exoneración para pasar «dos caballos y más avios».

[4] *Op. cit.* Se refiere a que pareja de varón y mujer. Además aduce que tiene esclavos indígenas.

ibéricos y 400 negros». A medida que pasó el tiempo, estos permisos aumentaron de tal manera, que en 1550 según Waldemar Espinoza (1997: 232) habían llegado al Perú 3.000 africanos[5].

Al fundarse en el Perú, las ciudades de Piura (1532), Jauja (1534), Lima (1535), Trujillo (1535), León de Huánuco (1539), Huamanga 1539 y Arequipa (1540), los esclavos fueron quedando donde se «avecindaban» sus amos. Pese a que la corona otorgó los permisos en muchos casos con la condición de que vinieran también mujeres de casta negra, de igual modo, la corona exigió que todo español, que obtenía solar y tierras, formara hogar con mujer española. La norma no se cumplió; hubo muy pocas mujeres blancas y también negras y por esta situación, pese a la norma real, los matrimonios, connubios y estupros, entre negros con mujeres indias o indios con negras, blancos con negras o indias, no se dejaron esperar.

Por esa razón en 1570, según cifras registradas por Waldemar Espinoza[6] en el Virreinato peruano habían: 62 centros poblados con estructura y viso hispano, 85.000 españoles, 110.000 entre negros, mulatos y mestizos, 3.200.000 indígenas. En algunas regiones, la población negra y las sub-castas de ésta, superó a los blancos como sucedió en ciudades costeñas como Piura, Saña, Trujillo, Lima, Ica y Arequipa, centros poblados donde el polimorfismo racial fue sorprendente.

La estadística virreinal demuestra que en la costa, los porcentajes de población negra fueron mayores que en la sierra. Este desequilibrio se debe a distintos motivos: La población indígena en la sierra peruana pese al colapso demográfico, todavía contaba con suficiente número de individuos para cubrir las necesidades productivas; el español tenía acceso al servicio de mita, —mita plaza, mita obraje, mita minera, o mita chacra. En cambio, en la costa había menos indígenas debido a caídas demográficas ocasionadas por la viruela de 1528, los Lapsos Críticos[7] de la segunda mitad del siglo XV y también del XVI, y el feroz agravio social, producto de la conquista. Frente a la declinación poblacional, el español tuvo que recurrir a la mano de obra de gente esclavizada.

---

[5] Waldemar Espinoza; «Sistemas de castas y el mestizaje cultural en el virreinato del Perú». En: *Peruanidad e Identidad. Lima, 1997,* p. 232.

[6] 1997:131.

[7] Así se denomina al tiempo de alteración climática, diluvios, sequías, terremotos, pestes, erupciones volcánicas.

A esto hay que añadir que los vecinos de las villas costeñas como Saña, Santa, Cañete e Ica, fundadas a partir de 1556[8], si bien contaron con espaciosos solares y tierras de alta calidad para la producción de trigo, algodón, caña de azúcar y vid, productos requeridos en aquel entonces por el mercado interno, carecieron de mano de obra por las razones arriba expuestas, pero con ansias locas de igualarse a los privilegiados vecinos de las ciudades matrices[9]; muy prestos organizaron su economía con la mano de obra esclava. La ciudad acumuló y reprodujo fundamentalmente la renta tributaria y decimal; en cambio la villa produjo, acumuló y reprodujo los excedentes productivos obtenidos por congos, biafaras, cocolis, angolas, mandingas, balampi, etc.

El caso de Sechura

Gracias al estudio de los libros de nacimiento, bautismo y matrimonio del siglo XVIII, se descubren tres grandes regiones en Piura: La primera la constituye la parte sur del litoral piurano, espacio jurisdiccional de la etnia Sechura, provincia monoétnica en la cual los censos poblacionales de la época virreinal no registran población negra. Los sechuras aferrados a su ancestral endogamia no permitieron cruces, ni con negro ni con blanco. Por lo tanto durante siglos Sechura fue una región donde no hubo polimorfismo social.

La segunda zona, comprendida en la parte media del departamento de Piura, fue territorio de la etnia tallán; los españoles so pretexto de convertirlos a la religión católica, los trasladaron al asiento de Catacaos. A fines del siglo XVI, el territorio tallán fue convertido en un espacio de haciendas y estancias servidas por indígenas y también por esclavos. En esa región no se fundaron pueblos. La gente vivía sin norma estatal, sólo regía el mandato del hacendado y hubo enlaces masivos entre las tres castas principales, dando origen a una variada gama de subcastas, como quinterón de blanco, quinterón de negro, quinterón de indios; lo mismo sucedía con los cuarterones, donde también los habían de mulatos; Waldemar Espinoza (*op. cit.* 229) registra la siguiente relación: Mulato claro, mulato oscuro, mulato morisco, mulato pardo, mulato lobo,

---

[8] Nos referimos, a la villa de Santa, Cañete, Saña, Ica, Arnedo, Nasca, etc.

[9] Las ciudades matrices del Perú fueron: San Miguel, Cusco, Lima, Trujillo, Huamanga, Arequipa, León de Huánuco, Chachapoyas y Moyobamba.

chinos, rechinos, chino claro, zambo, zambo claro, zambo prieto. A esto hay que añadir que los integrantes de la casta negra provenían de diferentes nacionalidades africanas.

Mientras esto sucedía en la parte media de Piura, en las provincias serranas de Ayabaca y Huancabamba, antigua región de los Guayacuntos que había sido disturbada por los Incas convirtiéndola en una provincia poliétnica, germinó otro tipo de población. En 1572 los españoles fundaron los pueblos o reducciones de Frías, Ayabaca, Huancabamba y Huarmaca, hecho que significó la presencia de alcaldes, regidores, alguaciles y protectores, regidos por leyes que normalizaron la vida en aquellos pueblos. En esta región, debido a la perturbación social inca, y a la existencia de varias etnias, se diluyó la tendencia endogámica. Además hay que indicar que esta región alta de Piura fue preferida por los españoles, y durante el siglo XVIII, el flujo migratorio de la casta hispana fue muy fluido; hecho proclive al mestizaje entre indios y españoles.

Todo esto originó en Piura tres tipos de identidad genérica, donde no sólo se debió a la peculiaridad del color de la piel, sino a otros aspectos de orden ideológico como la comida, vestido, música, etc.

Los afroandinos de Huamanga

Otro espacio estudiado ha sido Huamanga; se indica como lo demuestra las Capitulación de 1529, que muchos de los conquistadores pidieron licencia a la Corona para trasladar negros a América y así fue; a medida que se fundaban las ciudades, los españoles fueron asentándose en ellas junto con sus esclavos, sus ajuares y menajes y sus esperanzas de convertirse en «fijosdalgos». La ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga fue fundada por Francisco Pizarro en 1539; sus primeros vecinos fueron Francisco de Cárdenas, Vasco Suárez, Martín de Andueza, Martín Garay, Alonso Díaz de Carrión entre otros[10]; algunos de ellos llegaron con sus esclavos y poco después los negros comenzaron a ser protagonistas en la historia de esa región. Según los estudios de José Ruiz Fowler (1924), en 1614 en la ciudad de Huamanga habían: 450 españoles, 500 mestizos y 400 esclavos negros[11].

---

[10] Cf. José Antonio del Busto D. 1995, p. 61.

[11] *Libro de Cabildo de la ciudad de Huamanga 1539,1547,* p. 123.

Cuando en 1973 se emprendió la investigación de la población negra en Huamanga, grande fue el asombro al encontrar en los protocolos notariales, cantidad de escrituras de compra-venta de esclavos, de cartas de libertad, asientos de algunas mujeres esclavas que inscribían a sus hijos con un maestro artesano para que éstos les enseñaran el oficio, les aseguraran alimentación y vestido, a cambio del trabajo del negrillo, por años. El resultado de esa investigación, fue publicado primero en 1975 y después en 1986. Otro estudio referente a afroandinos en Huamanga es la tesis de Alejandro del Río (1984) que registra 197 ventas de esclavos entre 1748 - 1786 de los cuales 36 eran de origen africano, 109 eran criollos y 51 no consigna su origen (muchos de estos criollos nacieron en Huamanga) Teresa Carrasco ha investigado escrituras de ventas hasta el siglo XIX, con interesantes resultados. Es decir, en Huamanga hubo gente negra desde la fundación de la ciudad hasta la actualidad. En 1968 cuando llegué a Huamanga encontré a la familia Godoy, descendiente de Alfaro Godoy zambo libre, que a mediados del siglo XVIII daba vida en los remates. Era un zambo pregonero y, cosas de la vida, a veces tenía que pregonar los remates de otros negros.

Y si Huamanga, como otras ciudades y villas, contaron con suficiente mano de obra indígena, ¿por qué existió el sistema esclavista, si como han dicho los especialistas, predominaba la anemia falciforme que atenúa la reproducción de los negros en zonas altas? ¿Por qué los negros en cierto tiempo llegaron a constituir el 30% de la población urbana de Huamanga?

Para responder esa pregunta hay que indicar el carácter pluri-productivo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, pues fue residencia de encomenderos que concentraban y reproducían la renta tributaria de la región; también vivían hacendados, era sede de obispo y por ello concentraba la renta decimal y la cuarta obispal de todo el obispado; allí residían los obrajeros que se enriquecían vendiendo sus productos a las minas de Huancavlica, Potosí, Castrovirreina y Cailloma, centros de gran producción minera que se constituyeron en: *«los consumidores universales de los frutos de la tierra»*. Huamanga era residencia de mineros. Además estaba ubicada a la vera del gran camino que unía, Huancavelica, Cusco y Potosí. Asimismo estaba interconectada con la ruta del aguardiente. Todo esto dinamizó las esferas de producción y circulación. Huamanga tenía más de 30 gremios y necesitaba mano de obra especializada, y muchos afroandinos eran maestros y rigurosos capataces en los trapiches, haciendas y obrajes.

Felipe Huaman Poma de Ayala observó, describió e ilustró a negros en la región de Huamanga, clasificándolos en bozales originarios de África y criollos, hijos de bozales nacidos en América. Habla de negros buenos: *«Como lleva los buenos negros cristianos tanta paciencia siendo casado, sirviendo a Dios, en tanta paciencia al maldito de su amo español, y pero son las mujeres, con poco temor de Dios y de la justicia que los maltrata y pone jornal, a ocho reales y a doce y a cuatro reales de tributo y no le da de comer ni de vestir, andan desnudos; como se ven esclavos callan y disimulan y se encomiendan a Dios los pobres de ellos, y no hay justicia, y así huyen ellos»*; pero a los negros malos los llena de insultos.

En la ciudad trabajaban como herreros, sastres, pintores, cocineros, bordadores, plateros. Además eran los mejores pregoneros. Hay que indicar que en estas ciudades la gente rica desplazaba parte del excedente, en la compra de negros maestros quienes los hacían trabajar obteniendo ganancias importantes, pero también el maestro afroandino recibía un buen porcentaje. Esta ganancia le sirvió más tarde para comprar su libertad.

Veamos ahora algunas evidencias de afroandinos nacidos en la región de Huamanga —hoy Ayacucho. A fines del siglo XVI, está registrada con fecha de 26 de noviembre de 1596 la venta de la niña Isabel nacida en Huanta de ocho años, vendida por el precio 400 pesos. Ese año también se registra la venta de Isabel de 22 años, nacida en Huamanga por el precio de 500 pesos. El 10 de abril de 1598 fue vendido por 500 pesos, Jerónimo de 28 años, nacido en Huamanga; Pascuala, de 22 años, y su hija Isabel de 8 meses, ambas huamanguinas, fueron vendidas el 26 de abril del año de la referencia; no se especifica el precio[12]. Hay que aclarar que estamos hablando del protocolo de un solo notario y por lo tanto cabe la posibilidad de otras ventas de gente nacida en la referida región.

En la siguiente página vemos una relación de venta de esclavos en Huamanga de 1680 a 1688.

Por todo lo explicado, en ciudades como San Juan de la Frontera de Huamanga, pese a la existencia de mano de obra indígena, para cubrir la gran demanda de los frutos de la tierra que pedían los centros de producción como ciudades, obrajes y minas, fue necesaria la presencia de mano de obra esclava que se complementaba a la perfección con los sistemas de trabajo tradicional como la mita. Además el cuadro demuestra la reproducción de los afroandinos en regiones altas del viejo reino del Perú.

---

[12] Cf. L. Huertas V, 1986 p. 23.

Fecha de contrato	Nombre del esclavo	Procedencia	Sexo	Edad	Precio
28. I. 1680	Domingo	Congo	m	22	1.350
28. I. 1680	Bernarda	Huamanga	f	22	?
30. IV. 1680	Angela	Lima	f	38	550
30. IV. 1680	?	Huamanga	f	16	400
30. IV. 1680	?	Huamanga	m	4 m	?
30. IV. 1680	Antonio	Congo	m	30	325
10. VIII. 1680	Bernarda	Andahuaylas	f	35	400
21. X. 1680	Juan	Quito	m	29	800
02. I. 1681	Sebastián	Huánuco	m	20	600
14. IV. 1681	Mariano	?	m	?	?
07. VII. 1681	Lázaro	Popayán	m	13	350
11. VIII. 1681	Nicolás	Cartagena	m	26	?
12. VIII. 1681	Gracia	?	f	?	?
07. VI. 1682	Sebastián	?	m	?	?
11. VI. 1682	Isabel	Andahuaylas	f	30	500
30. XII. 1684	Juana	Otoca	f	25	600
08. I. 1686	Juana	Huamanga	f	26	600
06. VII. 1686	Gregoria	Biafra	f	24	650
14. VII. 1686	Pascual	?	m	40	300
22. VII. 1686	Sebastián	Huamanga	m	18	400
08. VIII. 1686	Marcos	Huamanga	m	22	525
02. X. 1686	Diego	Huamanga	m	10	500
15. X. 1686	Bernardo	Lima	m	12	500
15. X. 1686	José	Córdova	m	40	500
21. X. 1686	Asencio	Huamanga	m	4	380
29. X. 1686	Lázaro	Panamá	m	22	600
07. I. 1687	Nicolás	Guayaquil	m	20	600
02. IV. 1687	Diego	Huamanga	m	30	400
02. VII. 1687	Gaspar	Huamanga	m	35	400
05. IX. 1687	Antonio	Portugal	m	36	425
11. XI. 1687	Isabel	?	f	10	350
07. XI. 1687	Gaspar	Lima	m	35	400
09. I. 1688	Marcos	Huamanga	m	22	560
14. XI. 1688	Diego	Panamá	m	34	400
21. II. 1688	María	Guatemala	f	35	630
24. II. 1688	Diego	Huamanga	m	35	450
17. VIII. 1688	Juan	Lima	m	20	400
13. III. 1688	Simón	Panamá	m	16	606
14. IX. 1688	María	Lima	f	40	650
22. IX. 1688	María	Lima	f	40	530
09. X. 1688	Nicolás	Lima	m	18	425
16. X. 1688	Margarita	Callao	f	22	750
03. XI. 1688	Diego	Huamanga	m	36	500
10. XI. 1688	Urbano	Huamanga	m	22	500



Ceremonia del «Candomblé» en Bahía, Brasil.
Afiche de la exposición de pintura «Carybé» en París, 1996.

Los afroandinos en el siglo XXI: de la diferencia regional a la política de identidades

José Jorge de Carvalho

En primer lugar, agradezco la invitación para este encuentro, el cual es para mí un gran privilegio, porque amplía nuestra percepción de Afro-América, y nos convoca para revisar modelos preestablecidos con el fin de comprender dicha región, a partir de intercambios entre colegas. Lo que les ofrezco es un derrotero de posibilidades de análisis de lo que puede llegar a ser ese espacio afroamericano, incluyendo ahora lo afroandino en una perspectiva general de desarrollo cultural, social y económico de las tales comunidades.

Parto del principio de que estamos hablando de tradiciones silenciadas, o sea, casi todo el Nuevo Mundo fue construido sobre silencios sucesivos o simultáneos en los diversos espacios; del Uruguay a México se reprodujeron estructuras muy parecidas de silenciamento. Ésta ha sido una característica, entonces, de la historia de las comunidades negras en el Nuevo Mundo. Decidí dibujar un panorama previo de la situación general de la realidad de AfroAmérica y después pensar en lo afro-andino en particular. Intentaré responder a dos preguntas que están entre las preocupaciones de mis colegas al enunciar, en sus presentaciones, los puntos básicos del proyecto: «La ruta del esclavo», es decir, la parte histórica de la ruta, cómo intervenir en la historiografía, y la concepción histórica del Nuevo Mundo, por un lado; y por otro, la cuestión del racismo y la discriminación, la condición real de las comunidades afro-americanas actualmente. Creo que en el intento por hacer una ecuación, una cuestión debe llevar a la otra, también porque es como si fueran, en verdad, proyectos formulados al mismo tiempo. Con esa base, ubiqué esta problemática en tres planos: el plano de la cultura, el de la política y el de las identidades.

El primer plano de análisis sería el de las culturas afro-americanas: del mismo modo que hay modelos de interpretación de la cultura europea en América, hay también modelos de comprensión de la cultura de origen africano. Por ejemplo, podemos analizar, durante el paso del siglo diecinueve al veinte, las descripciones que se hacían de la cultura africana en Brasil, Estados Unidos, Cuba y todo el Caribe. Al empezar otro siglo, se está ante la realidad de un estigma fortísimo, donde se señala una estigmatización de la cultura africana, cultura donde aparecen los brujos, la hechicería, las supersticiones, el «vodu», etc. Durante el siglo veinte hubo un largo proceso de estigmatización y, si se quiere, de «diabolización», de la cultura africana. Además de lo que puede haber pasado con la cultura de los indígenas, hay una clave de estigmatización muy específica de las culturas de origen africano en América, hasta el final del siglo veinte. El siglo fue pasando y esa clave fue cambiando hasta transformarse actualmente (ya expresado en otro de mis textos), en un fetiche transnacional de consumo. La cultura afro pasó de ser la cultura de los brujos, de los primitivos peligrosos, de los «vodus», a ser el gran fetiche de consumo en la música, en el baile, en el estilo de vida, el cuerpo, la ropa, el pelo, etc. Hay toda una «fetichización» del afro. Se puede ver cómo los teóricos mismos van indicando las transformaciones de la lectura que los blancos de la elite fueron haciendo, a lo largo del siglo.

Si empezamos por Fernando Ortiz, el propio título de su libro, «*Los Negros Brujos*», ya nos da una clara idea de lo que venía. Hubo un cambio más grande a partir de los años 50. Hasta aquella fecha, el interés, la clave de comprensión quizás histórica, era buscar dónde habría africanismos; era tener como una especie de regla, de medidor de más o menos africanismos en cada punto, en cada tradición, y ésa fue la manera cómo se veía, qué se evaluaba de la cultura afro-americana. Deben recordar un texto clásico de Melville Herskovits, ya en los años 40 (porque todavía mucha gente piensa en esa clave «cuantificadora»), que decía cuántos puntos más o menos había en religión, en lengua, en escultura, en bailes, etc., en cada tradición del Nuevo Mundo. Según ese modelo, siempre se decía cuánto más africana y cuánto menos africana, era una expresión cultural en Cuba, en Brasil, en Haití, en Santo Domingo.

Quiero insistir en que en ese primer momento del análisis ocurrió una separación muy radical entre intentar evaluar la cultura afro-americana y decir poco, sobre las comunidades afro-americanas: una cosa no implicaba la otra. Lo que pasaba con los cultores, con los miembros de las comunidades, era algo que no interesaba particularmente a los intérpretes: a ellos sólo les interesaba

saber si un determinado rasgo cultural era más africano o menos africano. Si la persona que lo mantenía era discriminada, objeto de racismo, de exclusión social, vivía pobremente, eso no entraba en el discurso. Eso fue una clave que duró mucho y que todavía está muy viva. Hasta la «fetichización» ayuda a su reproducción, porque separa nuevamente, la persona de la cultura que exhibe, que se transforma en modelo. Eso, en general, me parece el primer punto, esa separación entre comunidad y cultura.

En ese recorrido histórico que quiero hacer, el papel de los intelectuales ha sido muy grande, específicamente su rol al formular modelos; porque los gestores de política, en los estados, en las asambleas, en los gobiernos, siempre se han apoyado en la comprensión de los modelos traídos por los antropólogos, historiadores, lingüistas —todos ellos han tenido una importancia bastante grande. Constituye un fenómeno, resultado de la situación particular de Brasil y de Cuba, sobre todo. Pero si se quiere, Brasil, Cuba y Haití conforman un primer grupo, con una diferencia radical con Estados Unidos. A raíz de esa diferencia entre Brasil, Cuba, Haití y Estados Unidos, se llegó a una manifestación sobre la lectura de la cultura africana en el Nuevo Mundo, que puede llamarse «yorubacentrismo», todavía muy intenso. Un alto prestigio se asoció con la cultura de los países de Benin, Daomé, Togo, Nigeria; cultura «yoruba», «fon», «ewé», porque, como estaban preservadas en la santería, en el «candomblé», en el «vodu» haitiano, entonces se transformaron nuevamente, como si fuesen el modelo único de lectura de toda la religiosidad de origen afro; pero más general también en la lengua y la música. Ése es otro fenómeno muy particular, si dejamos fuera a Estados Unidos; porque la situación en ese país es poco diferente de la de Afro-América hispánica, o mejor, Afro-Ibero-América.

A lo largo de dos siglos hubo un gran prestigio de esa cultura africana que venía de la Costa Occidental, pero un prestigio menor asociado al universo cultural de las naciones de lengua bantú. Es impresionante, porque ahora, en el mundo afro-andino podemos ver la danza de Bolivia, y también las de Colombia, Ecuador, Perú. En Brasil, Cuba y Haití, hay algo sistemático, absolutamente consistente —lo bantú ha impregnado, en general, a las comunidades criollas del Nuevo Mundo.

Las culturas «chokwe», «benguela», «kikongo», «kimbundu» siempre tuvieron menos prestigio. Se las describe estereotipadamente, como el mundo de la brujería indeterminada, de los espíritus menores, sin un panteón trascendente, siempre más sincrético, mezclado, confuso, etc. Ese universo nunca tuvo el prestigio asociado a los orichas de los Yoruba, o a los «vodus» de los Fon.

Nosotros, intelectuales, hemos sido víctimas y también reproductores de ese prejuicio; de ahí la importancia ahora de criticar, por ejemplo, el «yorubacentrismo», presente en Brasil y en Cuba. Es posible ver en Cuba que la regla de ocha, el lukumí, tiene mucho más prestigio que la regla de palo, más sincrética, y por eso considerada inferior, relacionada con la brujería, etc. Lo mismo ocurre en Brasil; por un lado, el «candomblé», superior; por otro, la macumba, o la umbanda, inferior, es decir, con menos prestigio, porque están mezcladas, sincréticas; no son aristocráticas como el candomblé. En Haití se da la misma oposición, entre los «grandes» dioses del panteón Radá y del panteón Petro, también considerado bajo, peligroso, lleno de supersticiones.

Los países andinos son víctimas también de ese prejuicio que viene de una interpretación formulada para Brasil, Cuba y Haití. Es así que muchos empezaron a leer el mundo andino con ese prejuicio, que proviene de Fernando Ortiz, Arthur Ramos, Roger Bastide, Melville Herskovits y Pierre Verger: todos los que intentaron estudiar Cuba, Brasil y Haití han trabajado con ese prejuicio. Una lectura ahora más minuciosa del universo afro-andino va a permitir una relectura también de la situación afro en esos otros países «yorubacéntricos», y ello hará un efecto de «feedback» en las interpretaciones formuladas fuera del mundo afro-andino. Eso es importante resaltar porque, caso contrario, los que van a estudiar el mundo afro-andino, y que van a tener como base esos autores, naturalmente harán su lectura siguiendo esa misma línea de argumento. Colombia, Venezuela y probablemente los Andes Centrales que tienen una influencia bantú mucho más fuerte, estarán menos «fetichizados» en el espacio internacional.

Lo que vislumbro es: si hay más silenciamiento de la cultura africana en Colombia, en Venezuela, dentro de su espacio nacional, cuando se contrasta con Cuba y Brasil, probablemente se incline hacia lo más bantú que a lo menos yoruba. En todas las culturas está presente la fuente de mito, de arte, de filosofía, de rituales, de «espacialidad». Un buen ejemplo lo constituye la música popular, característica muy fuerte en todos esos países y un caso muy puntual: lentamente, los géneros de origen africano, los que eran, hacia fines del siglo diecinueve, géneros musicales exclusivos de comunidades negras, en la República Dominicana, en Panamá, en Venezuela, entre otros países, pasaron a ser adquiridos por los blancos. Entonces la cultura afro-americana de esas comunidades fue conquistando un espacio cultural en el país.

Se convirtieron en emblemas nacionales. En el siglo veinte la transformación de la cultura de comunidades aisladas, discriminadas, masacradas por la

esclavitud, se transformaron en culturas nacionales, como el tango, el samba y la zamba. Hay muchos libros que comentan sobre el origen africano del tango. Robert Thompson hace como diez años que está escribiendo una «opus magna» sobre la historia del tango; el tango como completamente negro en su formación. La zamba, la cueca y la chacarera demuestran ese espacio progresivo de la cultura afro. Así, la historia de la ruta de los esclavos podría ser también la historia de la música popular, de los géneros y de sus transformaciones como un foco muy rico de análisis y a partir de ahí, ver cómo se organizan y se aglutinan. Quizás muchos conocimientos condensados y resguardados se revelarían a través de la historia de la música popular afroandina.

Un discurso, una especie de texto afro-americano, que la música popular logra organizar, y que va de Uruguay a México, pasando por todo el Caribe proclama que la separación del yorubacentrismo del mundo bantú fue responsabilidad de los propios autores latinoamericanos. También otro modelo interpretativo de la cultura afro muy fuerte en las Américas, es el de Paul Gilroy, que ciertamente se ha adaptado en un momento en que la cultura transnacional está muy dominada por los anglosajones, sobre todo por Estados Unidos e Inglaterra. Entre varios autores, Paul Gilroy quizás ha formulado, con gran eficacia, el modelo que llama del Atlántico Negro. La música popular permite una lectura donde se presenta un Atlántico Negro que está más allá de la esclavitud y que dentro de la música, une el espacio de las tres Américas con el Caribe, con África y con Europa (especialmente Inglaterra y Francia); él da ejemplos de música que no nació en el mundo latino: el «reggae», el «rap», el «soul», el «funk». He criticado ese modelo en otra exposición para una reunión de la OEI en México, a principios de 2002, con la intención de construir una agenda ibero-americana, como modo de alternativa a la que ya existe (la agenda norteamericana, inglesa, y canadiense, del multiculturalismo, basada en el modelo anglosajón)

Mi crítica sobre Gilroy es que su modelo resulta eficaz cuando habla de la música popular, porque ahí puede unir Estados Unidos e Inglaterra, con todo el Caribe y con todas las Américas, inclusive la hispánica. Pero, si usamos la religiosidad como otro factor importante del mundo afro-americano (creo que debe hacerse), nos encontramos con los alabados de Colombia y muchos otros ritos funerarios de origen bantú que están en Bolivia, Perú, Venezuela y Ecuador; con las tradiciones que están también en Uruguay, Argentina y Brasil. Si formamos una unidad geopolítica y cultural por el lado de la religión, concluimos que ese modelo de Gilroy ya no nos sirve. ¿Por qué? Porque en Estados

Unidos no se mantuvo la religión de origen africano. El país referencia del rap, del reggae, de la cultura transnacional (referencia de difusión, no necesariamente de creación), no mantuvo las tradiciones africanas en el mundo religioso, porque se terminaron hacia finales del siglo diecinueve, con el ocaso del vodu en Nueva Orleáns; colapsó totalmente, aunque ahora pueda llegar otra «oleada», a los Estados Unidos, a través de Cuba, mediante la santería. En Inglaterra nunca hubo religión africana; la modernidad ahí fue mucho más terminante, mucho más rigurosa, pues no se permitió nada de esas «supersticiones», «hechicerías». Entonces, el modelo del Atlántico Negro no funciona si en él introducimos nuestras religiosidades de origen afro.

La religiosidad como gran clave tiene influencia porque en ella se encuentran elementos de lingüística, escultura, danzas, gastronomía; hay un universo entero, posible de ser observado de otro modo. Por otro lado, en el aspecto político, la preocupación por la cultura africana en las Américas fue paralela con la preocupación por el destino de las comunidades afroamericanas; los intérpretes, los intelectuales, los que manipulaban ese discurso hegemónico no tenían mucho que decir sobre eso. Yo puedo dar un ejemplo en Brasil: el candomblé.

Ésa es una razón, y la otra cuestión es que siempre tenemos un discurso paralelo, el cual no está interpretado por Gilroy porque no se basa en la lengua inglesa; dicho modelo está centrado en la salsa, muy fuerte en todo el Caribe, en México y en los Andes del Sur. Por lo tanto, el mundo hispano-afro penetra en el mundo anglo, aunque éste se resista. La música latina está creciendo de Colombia a Argentina, pues veinte años atrás, había menos presencia de la música latina de origen afro, en Ecuador, Perú y Bolivia.

Pienso que la dimensión de la cultura pasaría por la posibilidad de revisar, entonces, el origen bantú, que tiene gran influencia sobre el universo cultural en el mundo afro-americano, incluso en el mundo afro-andino. Por otro lado, ¿por qué la hipótesis del Atlántico Negro pasa a ser dominante en las agendas políticas? Porque dicha hipótesis «lee» la protesta y la resistencia de la juventud negra en esos países de clave anglosajona. Lo que ocurre acá es una verdad: la periferia de nuestras ciudades está conectada de hecho con el Atlántico Negro, conectada con la cultura de Nueva York, o Miami, o Inglaterra; eso es cierto, pero no es la única conexión. Hay otra conexión que es netamente del mundo afro-hispánico, y no se ve porque no pasa por la lengua inglesa.

En Brasil, de los años cincuenta hasta ahora, se ha manifestado una visibilidad creciente de la cultura afro-brasileña, que puede observarse debido a la

exportación que se ha hecho del camdomblé, de la capoeira y de la música popular bahiana. En los años sesenta y setenta, cuando creció el intento de captar esa cultura africana para la nación, el racismo también creció, porque la doctrina de los militares durante la dictadura era de que no se podía hablar de racismo en Brasil; se decretaba oficialmente que Brasil era una democracia no racial. La elite blanca decía que ése fue uno de los logros del país; en contraste con Estados Unidos, que era un país con segregación, violento, que linchaba a los negros. Nosotros teníamos, supuestamente, una convivencia cordial. Se trataba de una cordialidad basada en la pobreza, en la exclusión, en la miseria, en el desempleo, pero los intelectuales aceptaron y siguieron hablando del candomblé, de la cultura.

Esa retórica culturalista, aislada de la sociedad, puede ser peligrosa, porque puede evadirse totalmente del destino de las comunidades. La gente puede convivir y promover la cultura afro sin denunciar el racismo. Tenemos que pensar en modelos que conduzcan al mismo tiempo hacia un desarrollo cultural, donde se integre una propuesta de mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades afro-americanas. Las dos cosas tienen que ser simultáneas.

Estamos en un momento en que la voracidad frente a la cultura popular, a la cultura tradicional que viene del capitalismo es muy fuerte; la necesidad de fagocitar, capturar y transformar todo en fetichismo es enorme. La llamada «*world music*», la música del mundo, la necesidad de tener «exotismos» para venderlos es muy fuerte. Entonces la comunidad tiene que encontrar derechos colectivos de autor. La discusión es ésta: cómo hacer propuestas de derechos colectivos de autor, derechos de propiedad comunitaria, y no derechos de propiedad individual. Porque si caemos siempre en la propiedad individual, los poderosos te compran y hasta te sacan del circuito cultural.

Lo que está pasando es que como la música afro-brasileña es muy visible ahora, muchos de los músicos del Primer Mundo convencieron a los grandes músicos brasileños para que renueven sus productos de entretenimiento. Porque la innovación, la novedad es el mayor valor en este capitalismo tan voraz. Las corporaciones transnacionales del entretenimiento están buscando dónde encontrar algo que pueda atraer a una clase media consumidora, y no tienen muchas preocupaciones sobre qué va a pasar con la sociedad después que el consumo decline.

Muchas de esas canciones tienen un sentido sagrado para la comunidad; son cantadas en lengua portuguesa, como por ejemplo las «Congadas», que son propias de la tradición africana en Brasil; de repente se ha percibido que los

músicos populares han grabado un repertorio que los ha confundido. Eso tiene un significado esotérico para la comunidad, pues su música no es para ser tocada a cualquier hora, en cualquier lugar. Se llega a la desacralización de las tradiciones para ponerlas a funcionar en un circuito netamente comercial, que tiene su lógica propia, de obsolescencia, de desgaste, de anacronismo, pero ése es un problema para la sociedad. Es un problema grande, porque algunas de las personas de la comunidad sí lo quieren, porque ganan dinero, mientras otros no. Entonces, se generan conflictos internos en la misma comunidad y no hay ninguna responsabilidad externa, porque en ese esquema transnacional, con la propia velocidad con que se mueve, no hay tiempo para la reflexión. De allí la necesidad de una discusión sobre los derechos de autor.

Doy un ejemplo: una de las más grandes cantantes de samba, Clara Nunes, su voz es como un icono de lo que es el samba brasileño, grababa con una empresa llamada Eldorado, en los años 60 y 70. Eldorado entró en crisis económica y fue entonces comprada por la EMI, que se adueñó de todo su repertorio. La EMI después fue vendida a la Time-Warner y la Time-Warner ahora comprada, en una mega-fusión, por la AOL (America On Line) Desde entonces la música de Clara Nunes no puede tocarse más en las radios sin pagar derechos a la AOL. Todo el repertorio de Clara Nunes está ahora en las manos de AOL; si quieren, pueden sacarla de las radios para siempre, y hasta del circuito musical vivo. Hay una colección también de música popular brasileña de tradición, de doce discos, de Marcus Pereira, que grabó por el país entero, algo equivalente en el Brasil, a la colección de Lydia Cabrera de la música afrocubana de los años 50: también pertenece ahora a la AOL.

Si se entra en ese esquema de la propiedad individual-colectiva de la cultura, la situación, es peor, porque en algún momento la crisis económica te arrastra: tienes un capital, tienes que vender, alguien te compra. Esa es la situación concreta. Otro ejemplo más dramático: una de las canciones más importantes de Milton Nascimento, que se llama *Travessia*, su traductor al inglés aparece como autor, y no Fernando Brant, que escribió el texto en portugués, porque el «copyright» fue comprado por la AOL.

Quiero llamar la atención por esta preocupación actual relacionada con el destino de las comunidades, pues pasa por la cuestión del patrimonio. Por un lado, debido a una política de auto-estima, es importante valorizar la cultura de los pueblos afro-andinos, afro-americanos en general. Por otro lado, hay que entender que ese patrimonio también se puede convertir en capital, en mercancía, en este mundo en que vivimos; cien años atrás a nadie le importaba eso,

pero ahora sí; por lo tanto, hay que pensar qué se hace. No tengo respuestas, estoy apenas diciendo que esto es un problema, por eso, discutir el derecho de autor es una prioridad.

Acciones afirmativas

Otra cuestión también parecida a la anterior, corresponde a las acciones afirmativas. Hay que entender que, si hay artistas afro-andinos, entonces los estados tienen que comprometerse con sus vidas y asegurar que ellos tengan becas, tengan apoyo institucional para promover su arte. Es decir, acciones afirmativas en sentido general, tanto en los casos de interés como también en los casos específicos de los artistas afros, que también son abandonados a su suerte y terminan casi siempre miserablemente. Es una realidad; de ahí el compromiso para que los artistas también sean promovidos; porque estamos en una situación mucho más dramática en términos de nación. Esto corresponde a una dimensión política de la situación de los afroamericanos.

Estrategias de la identidad afroandina

La cuestión de las identidades es compleja; quizás sea la más compleja y la que más tenga que ver con una geopolítica internacional. Mejorar la auto-estima es el primer punto, donde se debe respetar la producción intelectual, entre otras cosas. En el caso de «La ruta del esclavo», sugiero que quizás discutir lo afroandino signifique leer la historia a contrapelo, leer la historia oficial que ya tenemos.

Olinda Celestino nos ha dado a entender que tenemos que rehacer toda la visión construida por la elite blanca, incluso sobre los indígenas. Una gran parte de lo que se sabe sobre ellos dentro del mundo andino es la manera cómo los blancos se volvieron portavoces de lo que sería «su visión». Lo que han dicho y escrito los blancos sobre los indígenas hay que revisarlo nuevamente. Por ejemplo, las teorías del sincretismo, de la negociación, hasta las teorías post-coloniales de Homi Bhabha, Stuart Hall, Gayatri Spivak, Edward Said, sólo analizan la relación entre dominador y dominado.

Todo el discurso post-colonial, muy importante, sirve para el Brasil, para el caso del Caribe, pero quizás no, para el mundo afro-andino totalmente. ¿Por

qué? Porque esas teorías de sincretismo analizan la relación entre dominador y dominado, y en ellas es fundamental que el signo lanzado por el dominador sea rebatido y retrucado por el dominado. Esos símbolos están en las pinturas, en los dramas, en las máscaras, en la literatura. En ese modelo, el dominador está siempre en el centro del discurso; es la imagen del dominador que está siendo rebotada por el dominado. El afro-andino rompe ese modelo, con una especie de visión oblicua y contraria de la relación dominador-dominado. ¿Por qué? Porque es un subalterno que produce un discurso sobre otro subalterno, sobre el negro; porque el blanco calló, silenció el discurso del negro. Entonces el negro entra indirectamente, como si fuera por poder de procuración, en la lectura del indígena. Así, ya no sirve la relación directa post-colonial de invertir dominador-dominado; es otro subalterno (el indio) quien está produciendo el discurso sobre el negro, o que ofrece al negro un espejo de identificación.

El espejo de identificación del negro no es necesariamente el blanco; puede ser también el indígena. Quizá la lucha de los esclavos, fijándose en el mundo afro-andino, puede revisar también la visión de los andinos, de los indígenas. En tal contexto me parece que la política de identidades se vuelve mucho más compleja. Dicho en otros términos, la ruta de los esclavos es también la ruta de los indios en los Andes. Qué posición tomaron, en qué lugares estuvieron, qué discurso produjeron con relación a esa diferencia que no era la «monstruosidad» del otro radical, el blanco. Tal vez se nos permita, en ese espacio, separar la diferencia de lo contado por el negro con respecto al blanco. Eso nos lleva a otra hipótesis mucho más compleja, porque con ella vamos a revisar lo que es el indio, al «focalizarmos» en el lugar del negro.

No se dio eso en los «*plantation systems*», o sea, no se dio eso en Cuba, en Santo Domingo, ni Haití, ni Brasil. Había un capataz y estaban los blancos mirando a los negros. El indígena pertenecía a otro espacio, mientras que acá, se encuentran en el mismo espacio. Es una realidad muy particular, por ejemplo, la hipótesis de Martín Bernal, de la Atenas Negra; la política de identidades del mundo afroandino va a ser muy distinta de la norteamericana, de la anglosajona. Es necesario analizar minuciosamente la manera cómo vamos a entrar en ese discurso hegemónico tan poderoso, que es el discurso anglosajón.

En el modelo desarrollado por el historiador Martín Bernal, la crítica radical que él ha hecho de la historiografía, es que a partir de un cierto momento, en la historia del mundo antiguo, en fin, en la historia clásica de los griegos, surge un discurso en el cual los griegos inventan todo. Es el famoso milagro griego: inventan las artes, la filosofía, la arquitectura, las leyes, y se empieza a

montar una ruta mono-cultural que pasa de Grecia y va subiendo, subiendo hasta llegar a Alemania. Dentro de ese discurso de Bernal se establece que a partir del final del siglo diecisiete, lo que era el mundo antiguo, el mundo clásico se «europeíza», se «blanquea». Ahí él ve un racismo colosal, porque hasta el Renacimiento, se entendía lo que era pluri-étnico y pluri-racial; el modo cómo los griegos veían a sus mismas instituciones.

Desde allí se empieza a silenciar lo egipcio, porque lo egipcio es negro. Entonces lo que surgió a partir del siglo dieciocho, a partir de la era neo-clásica, sobre todo a través de los arqueólogos e historiadores de arte alemanes, fue una «arianización» increíble de la cultura griega. Como dije, en el Renacimiento no era así: el significante negro y el significante fenicio y judío estaban presentes en Atenas. Por eso se dice que Atenas era negra. Por el radicalismo y la novedad de sus evidencias, Bernal es odiado por los historiadores clásicos, porque muestra que la diosa Atenea, en verdad, es una diosa egipcia. En la pieza *Los Persas*, de Esquilo, los extranjeros aparecen como diferentes y no cómo bárbaros.

Me parece que el modelo de Bernal es el que podría llamarse de la ceguera del color. Sí, eran diferentes en el mundo de Atenas, porque se encuentran siervos extranjeros, y los extranjeros no eran signo del mal encarnado en un color de piel; a los griegos no les importaba el color de la piel, se trataba de un rasgo irrelevante. A partir del siglo dieciocho, en la era de los grandes imperios europeos que dominaban el mundo, se fue «rubificando» el mundo, es decir volviendo rubias a las personas consideradas dignas de participar dentro de la humanidad. El modelo de Bernal, como la ceguera del color, puede ser lo más próximo a la cuestión del negro como diferente frente al andino.

Como diría Edgar Morín: las verdades son parciales cada vez que hacemos relaciones binarias en el área donde estamos. Por un lado, el blanco silenció al negro, lo sacó de la historia, como se dice en todos los países andinos; el discurso histórico lo dejó fuera. Por otra parte se tiene la forma en cómo el indígena construyó un discurso sobre el negro. Eso es lo que debe re-pensarse y también revisarse; porque no sabemos con seguridad si el indígena replicó el mismo modelo del blanco sobre el negro. Probablemente no; puede haberlo visto a la manera de la Atenas Negra. El indio puede haber visto al negro como otro, como diferente, pero sin fijarse en la esencia de su color como negatividad. También puede suceder que él haya visto el color del blanco como el color negativo, y no necesariamente al negro como color de negatividad.

En cambio el blanco sí vio el negro como color de negatividad, por ello lo silenció. Este triángulo resulta una posibilidad para que dentro de «La ruta del

esclavo» se desarrolle una hipótesis de lo afro-andino. Es como armar tres bloques de la cultura africana en América: uno sería el modelo de Brasil, Cuba, Haití y el Caribe; otro modelo lo constituiría Colombia, Panamá y Venezuela, con sus fuertes núcleos de cultura negra, muy localizados en el mapa nacional y menos «fetichizados». El último puede ser Méjico y el mundo andino, que es la situación que estamos analizando acá. Otra cosa distinta es el negro en Estados Unidos, donde su cultura africana declinó por la riqueza gigantesca del país —la riqueza misma llegó, aunque atenuada, a los negros. Hubo segregación racial, pero se preservó el gran poder que hasta hoy tiene la comunidad negra allá, que no es el caso de la comunidad negra en ninguno de nuestros países, excepto Cuba. Quizás Cuba y Estados Unidos, aunque en las antípodas en casi todo, se parezcan por una situación mejor de los negros, concreta, que no tenemos en ningún otro país latinoamericano; es incomparable, en índices de desarrollo humano, escolaridad, etc.

Si queremos colocar la cultura afro-andina en el mapa internacional, debemos recordar que en estos momentos a la industria del entretenimiento le corresponde el segundo PBI de los países más poderosos del mundo, detrás del comercio de armas. En Estados Unidos, desde el año 1993, la industria del entretenimiento es la segunda fuente generadora de divisas. Entonces es necesario que tengamos en mente que todo aquello que expongamos de la cultura afro-andina entrará en el circuito del capital, como por ejemplo, las danzas de Bolivia y se podrá hacer dinero con ellas, en el momento que integren el circuito internacional del entretenimiento.

Esto resulta un problema para analizar, porque cualquier cosa exótica que se muestre, generará interés en una bolsa de valores, la tercera bolsa, como la he denominado en otro ensayo, bolsa puramente simbólica como capital financiero. Dicha bolsa puede existir por lo simbólico mismo, como fetiche absoluto; por ejemplo, una foto secreta de Sharon Stone puede cotizar a muy buen precio, pero mañana la foto de una afro-boliviana puede valer algo que antes no valía, en la medida en que pasa a participar de la bolsa de lo puramente simbólico. Entonces estamos ante un dilema: del dolor de la invisibilidad social crónica al peligro de una sobre-exposición, digamos, cuyas consecuencias no las tenemos en claro, no las hemos pensado. Si lo hacemos, vamos entrar en un mundo muy complejo de una geopolítica mundial de identidades, como en el caso de los aborígenes australianos, o los Innuit de Canadá que tienen diputados en el Congreso nacional; todos ellos enfrentan la contraparte de la fetichización cultural, sea por la imagen, sea por los rituales, etc.

Tenemos ahora una saga silenciada, el drama de los afro-andinos y uno de los resultados positivos de historiar las luchas de los esclavos en los Andes, puede ser sacar esa saga a la luz. Esa contingencia de los afro-andinos incluye tipos de resistencia, como los palenques de Colombia y los «maroons» de Jamaica. Son tipos de resistencia propios, como propia también es la historia de los indígenas andinos. ¿Cómo no volvernos clientes y rehenes ideológicos de la odisea heroica de los negros norteamericanos, porque son los que tienen más poder para dirigir la política de identidades? Hay señales claras de eso con relación al Brasil, y porque no conozco en detalle la realidad de los Andes, los alerto sobre eso, incluso porque hay un circuito de consumo y de auto-identificación que sale de ahí.

¿Cómo salir de la discriminación actual sin caer en una nueva sub-alternancia, en que las personas de referencia serán siempre tipos como Michael Jordan, o Michael Jackson, o cualquiera de ellos, que son figuras internacionales de referencia para las comunidades negras latinas? Porque hay un espacio nacional propio. Recordemos que casi no hubo cimarronaje en los Estados Unidos. Por lo tanto, la saga heroica de palenques o cimarrones no cuenta allá, porque luchaban contra la nación; es gente descripta como peligrosa porque salieron fuera del espacio nacional, por ello, a veces, son silenciados en la historia norteamericana. Para nosotros, el cimarronaje es un valor, un valor de resistencia fortísimo, huir de la plantación, huir de la hacienda.

Si nosotros queremos participar de la gesta del país del Norte, una tan heroica, como la de los cimarrones, no tiene valor para ellos, porque la hazaña norteamericana consiste en participar del estado, participar de la nación, pegarse al estado y a partir del estado volverse poderoso, como lo son ahora Colin Powell y Condoleeza Rice. No puede haber ejemplo más concreto que ése: llegar al estado y volverse poderoso en el estado.

Por otro lado, estamos pensando en construir una agenda crítica de la actuación del estado, porque el estado ha sido injusto, silenciador, «invisibilizador». Para finalizar, sería importante proyectar una acción sabiendo que no podemos entrar como subalternos de otra, porque nos van a quitar las posibilidades de auto-estima y van a promover una subordinación que no teníamos antes. Esas son, más o menos, las tres cuestiones que quise resaltar: cultura, política e identidad, con las cuales tenemos que enfrentarnos ahora, al evaluar la entrada de los afroandinos en el proyecto de «La ruta del esclavo».



Mulato

Los afroamericanos de la esquina nororiental de América del Sur

Jaime Arocha

Esta presentación se fundamenta en investigaciones que he realizado sobre los afrocolombianos del litoral Pacífico, muchos de los cuales son víctimas del desplazamiento forzado y hoy viven en las metrópolis andinas de Bogotá, Medellín y Cali. No obstante su especificidad, esos enfoques me permiten hacer algunas generalizaciones sobre los afroamericanos del eje que uno podría trazar desde Perú hasta Venezuela, pasando por la llanura Caribe, la cual —además de la Orinoquia— integra a ese país con Colombia.

Es una macroregión dentro de la cual la trata y la posterior esclavización tuvieron formas particulares, las cuales no siempre han sido prioritarias para los académicos preocupados por la afroamericanística. Por otra parte, son pueblos que —como otros del hemisferio sur— de manera acelerada pierden su autonomía económica e ingresan a sectores informales dentro de los cuales sobresalen los de la piratería de objetos de marca, patentados en el norte, y del procesamiento de cosechas ilícitas.

Si bien esos mecanismos de inserción pueden favorecer la resistencia, también someten a formas de marginación y discriminación comparables a las del cautiverio. Por otra parte, junto con crecientes amenazas de genocidio y etnocidio, la informalidad parece ineludible en un ámbito de globalización que profundiza el poder de los monopolios multinacionales, y el unanimismo político alrededor de los «petropoderes». La identificación, denuncia y posible corrección de estas inequidades, deben ser prioritarias para un grupo como el que congregó este simposio internacional «Los afroandinos de los siglos XVI a XX», auspiciado por la UNESCO a través de «La ruta del esclavo».

Tinaguis de Fayuca y resistencia

En enero de 2002, la Organización de Estados Iberoamericanos me invitó a la ciudad de México, para participar en el coloquio internacional «Las culturas iberoamericanas en el siglo XXI». Un día antes de que se iniciara dicho encuentro, caminaba sin rumbo fijo por El Zócalo. Me atrajo la multitud que circulaba por una calle aledaña. Se trataba de un enorme mercado popular que existe desde tiempos precolombinos y se conoce con el nombre de «tinagui». Lo de *fayuca* se debe a que los productos que se venden son de contrabando. Nunca antes había visto un automóvil totalmente cubierto de zapatos deportivos; sobre la tapa del motor, había «Nikes» y «Reebocks»; en el techo, «Adidas» y «Kelmes», y encima del baúl (cajuela), otras marcas famosas; junto al timón (volante), dentro de una pequeña caja de cartón, descubrí a un nene quien dormía con placidez, mientras que sus padres pregonaban la venta. No lejos de ellos, otra pareja hacía lo propio con prendas íntimas «Christian Dior» para mujer, junto a quien anunciaba réplicas del profesor Dumbledore, entre otros héroes, de la película *La Piedra Filosofal* de Harry Potter. Un poco más allá, un joven se medía una chaqueta «Tommy Hillifiger» de quince dólares.

A lado y lado de la calle, docenas de ferreterías ofrecían bombas de agua italianas, navajas del ejército suizo, taladros norteamericanos y sierras suecas, todas y todos hechas y hechos en China. Inclusive, había herramientas sin marca, para que clientes y clientas escogieran qué emblema de fama podían ponerle a la que compraran.

«Calle de la Corregidora» fue la nota mental que hice, diciéndome que si bien ese mercado de vendedores ambulantes era de una concentración e intensidad particulares, las calles de Lima y Cusco no eran ajenas a aquellos negocios que en Bogotá se conocen como «agáchese», y pululan alrededor de todas las áreas de comercio formal, pese a la persecución policial. En esta última ciudad, cada vez más se ven «negros» y «negras» apostados y apostadas en las esquinas, esperando que el semáforo se ponga en rojo para ofrecerle a los conductores, ya sean rosas de exportación que los agro-industriales fabrican con base en patentes francesas, o cigarrillos «Marlboro» y la «versión original» de *Vivir para Contarla,* con las memorias de Gabriel García Márquez.

Para mis adentros, insistía en que la piratería, parecería ser una de las pocas respuestas contra las nuevas maneras que las multinacionales del norte idean, para usurpar a los países del sur, parte de sus patrimonios materiales, ambientales y simbólicos. El antropólogo y etnomusicólogo brasileño José Jorge De

Carvalho se referiría a esa práctica ilegítima en la ponencia que presentaría en ese evento, con el título de «Perspectivas de las Culturas Afroamericanas en el Desarrollo del Iberoamérica». Llevaba las palabras de De Carvalho entre ceja y ceja, no sólo porque al otro día comentaría su trabajo, sino porque en noviembre de 2001, ya le había oído su teoría sobre el aniquilamiento de expresiones culturales del sur que causan la globalización y el neoliberalismo[1].

Caminaba por esa calle tratando de imaginar alternativas contra la inequidad que las comunicaciones ciber-espaciales globalizan, las doctrinas neoliberales legitiman y las leyes de derechos de autor fosilizan. También me había preguntado si la forma en que los agentes de la «world music» depredan las melodías ancestrales y sagradas, sólo se trata de una tragedia latinoamericana. De Carvalho explicó que esa industria cultural ha convertido muchas melodías populares del repertorio afrobrasileño en fetiches de sensualidad, cuya circulación refuerza el estereotipo de corporalidad rítmica, erótica y risueña, mediante el cual occidente se hermana en la distancia con el mundo afroamericano.

De Carvalho introdujo el concepto de «exofilia» para precisar un vínculo doble de proximidad y lejanía, mediante el cual el norte recrea diversidades culturales que pone a circular en circuitos de consumo de masas. Sin embargo, al mismo tiempo se apropia de esas variaciones mediante la legislación de derechos de autor, de modo tal que los creadores originales también resultan convertidos en consumidores, quienes tienen que pagar regalías por usar sus propias creaciones.

Del Ande al Caribe Continental

Caminaba por La Corregidora convencido de que la piratería quizás deba aparecer más en nuestros análisis sobre la contemporaneidad latinoamericana. Al mismo tiempo iba alucinado por la fiesta de colores y pregones que ostentaban todos esos contrabandistas de las grandes marcas norteamericanas y europeas. De repente, comencé a escuchar música de «Los Corraleros de Majagual», una orquesta tradicional de la llanura Caribe colombiana, la cual sobresalió en el

[1] Seminario internacional «La Nación Multicultural, el Primer Decenio de la Constitución Incluyente». Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, noviembre 8 a 10 de 2001.

decenio de 1960. Hacía mucho tiempo que no la oía, y me encantó que hiciera parte de aquel circuito informal de distribución masiva. De ahí que volviera sobre mis pasos, para identificar al vendedor y preguntarle cómo había conocido la orquesta. Fue inútil: eran cientos de expendedores de CDs, cuyos parlantes enormes creaban una Babel de sonidos super-amplificados. Los negociantes a quienes pude pedirles *Los Corraleros* quedaron perplejos. Me dije que quizás, otra habría sido su respuesta, si yo hubiera solicitado la música de alguno de los más famosos intérpretes afrobrasileños de música popular.

A diferencia de esos músicos, *Los Corraleros* no parecen bien identificados en el mapa simbólico de Afroamérica. Con seguridad, De Carvalho argumentaría que ésa es una situación afortunada. A él lo asiste la razón cuando sostiene que la clandestinidad sirve de tal modo para salvaguardar patrimonios ancestrales, que los descendientes de los esclavizados apelaron a ella para ejercer la resistencia contra el cautiverio. Sin embargo, desde el punto de vista de la afroamericanística, hallo pertinente el tratar de complementar la perspectiva brasileña, mediante la del área andino-caribe, con el fin de mostrar que es más complejo el inventario de las posibles tareas que tendría que asumir este grupo académico, al cual le interesan los afroandinos históricos y contemporáneos.

En gran medida, al aparato universitario del Atlántico norte le corresponde el diseño de aquella topografía étnica que resalta a México y Perú en lo atinente a Indoamérica, y a Brasil y Cuba en lo que tiene que ver con Afroamérica[2]. Hasta hace pocos años el eje que va desde el norte de Perú hasta Venezuela no había sido incluido en el ámbito de lo afroamericano. En sus áreas de «tierradentro», como es lógico, no podía florecer ni imperar el modelo más difundido y asimilable de la plantación azucarera, sino el de haciendas de trapiche[3]. En la América andino-caribeña, la esclavización estuvo más ligada con la prestación de servicios urbanos y la extracción de oro, plata, perlas y maderas[4]. La consecuente depredación de esos recursos no requería casas grandes, sino más bien, poblados dispersos por orillas ribereñas, montañas altas, zonas costeras y selvas húmedas.

Además, fueron lugares que dejaron de recibir números significativos de adultos bozales a partir de 1750, cuando la trata por Cartagena de Indias y el río

[2] véase por ejemplo Winn 1992.
[3] Arocha 1998.
[4] Klein 1986: 26-33.

de La Plata decayó a favor del suministro de cautivos para las plantaciones azucareras del Caribe y Brasil[5]. Entonces, en el eje andino-caribeño, las africanías hoy tienen una sutileza que requiere afinar la percepción de los hechos históricos y etnográficos, así como las comparaciones con otros países de Afroamérica, África occidental, centro-occidental y central. Ejemplo de ese trabajo minucioso es la investigación que ha adelantado Olinda Celestino, según dedujimos de la presentación que ha hecho en este mismo seminario. No sobra recalcar que me adhiero a la noción de africanía que expuso Luis Beltrán en el II Coloquio de Estudios Afroiberoamericanos, en el sentido de la interpretación que los cautivos africanos hicieron de sus memorias, luego de haber sido esclavizados en América.

La macro-región acerca de la cual he venido hablando no deslumbró a pioneros de la afroamericanística como Melville Herskovits, o Roger Bastide. Esa desatención por el ámbito andino-caribeño llevó a que no prosperaran carreras académicas tan reconocidas como las de Pierre Berger en el Brasil, ni se instalaran programas de investigación comparativa, como los que impulsó desde Columbia University, Charles Wagley en el decenio de 1950. A su vez, esos estudios transculturales atrajeron a la Fundación Ford y a otras entidades financieras, en intentos de largo alcance por dilucidar problemas de discriminación e identidad de los afrobrasileños.

«Eurogénesis»

A esa invisibilidad que causó el aparato académico nor-atlántico, es preciso añadir la que ha ocasionado nuestra propia academia. En el eje que va de los Andes al Caribe continental, e inclusive en México y Guatemala las disciplinas que han tenido que ver con la «etnicidad» —antropología, historia y derecho— se han concentrado en los indígenas. Tan sólo a partir del decenio de 1990, de manera significativa, «las poblaciones negras» comenzaron a figurar como protagonistas de transformación cultural[6]. El cambio obedeció a las reformas constitucionales que comenzaron a sacudir al continente reconociendo que sus na-

[5] *Ibid.* 36, 37.
[6] Arocha 1996.

ciones eran multiculturales y pluriétnicas, y que era necesario legitimar los derechos que se derivaban de la cultura y la historia[7].

El propio «movimiento negro» coadyuvó a que se hicieran cada vez más evidentes las inequidades territoriales a las cuales los descendientes de los esclavizados habían sido sometidos, y a que se pusieran en marcha transformaciones de los aparatos legislativos que compensaran las asimetrías[8]. Los procesos de compensación que se derivaron de esas reformas crearon una demanda, nunca vista, de profesionales[9].

Sin embargo, muchos expertos ingresaron al campo de los estudios de «comunidades negras» sin que sus universidades les hubieran ofrecido aproximaciones significativas a la cultura e historia afroamericanas. Ojalá dentro de los países de ese eje hubiera sido posible hacer la crítica por excesiva «yurubización» y baja «bantuización» que De Carvalho formula para el caso brasileño. Ni en Perú, Ecuador, Colombia o Venezuela tuvo lugar la valoración y apropiación de la cultura afroamericana que sí ocurrió en el Brasil.

En esos países, la aproximación a «los negros» comenzó desde el indianismo, la antropología urbana, y las teorías de los movimientos sociales y el post-desarrollo. De ahí que haya autores que ensalcen posiciones como la que Peter Wade ostentaba en 1997, cuando sostenía que explorar huellas de africanía consistía en una búsqueda esencial y peligrosa en cuanto a lo político[10]. O que se adhieran a las reinterpretaciones de la noción de mestizaje en calidad de cimarronaje *identitario* (sic.) para descalificar a quienes hablan de los afrocolombianos, dizque por ejercer una nueva forma de racismo, basada en la «insuperabilidad» de las diferencias étnicas[11]. En fin, que elogien ideas como la de que trazar puentes históricos entre África y América « [...] responde más a los imaginarios de los académicos y a su afán intelectual [que a la realidad empírica...]»[12].

---

[7] Véanse las ponencias del «Simposio Internacional Etnia y Nación» que el Instituto Indigenista Interamericano compiló en 1989, en el número 1 del volumen XLIX de *América Indígena*.
[8] Arocha 1989; Wade 1993.
[9] Arocha 1996.
[10] Wade 1997: 19.
[11] Cunin 2001: 291.
[12] Alingüe 2000: 246.

Se habla de un paradigma cuyos miembros comienzan a contar el tiempo de la memoria «negra» desde la segunda mitad del siglo XIX, a partir de la abolición oficial de la esclavitud. Se realza más la sumisión de las cautivas que la rebeldía que ejercieron Se regodean al inventariar lo que los negros aprendieron de indígenas y europeos, mas no en lo que ellos enseñaron, y en quienes le han dado la espalda a la concepción que desde el decenio de 1950 viene proponiendo UNESCO para reconstruir el puente entre África y América. Esa visión tiene el sentido ético-político de dignificar la memoria de los descendientes de los esclavizados mediante el rescate de mojones en la historia de las civilizaciones del Sahel, del Níger, del Volta y del Congo. De ahí que de manera sistemática se haya estimulado el encuentro y el diálogo entre escritores, intelectuales y científicos sociales de ambos lados del Atlántico. De las realizaciones más recientes de esa organización, con respecto al eje Andes-Caribe que nos ocupa destaco:

- El simposio internacional titulado *Reencuentro África-América,* el cual tuvo lugar en Caracas (Venezuela) entre el 1 y el 5 de febrero de 1993 y sentó las bases para la Cátedra UNESCO de Africana, que más adelante pondría en marcha la Universidad de Alcalá. También permitió el encuentro de antropólogos del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad Nacional de Colombia, que diseñaron el *Programa de Postgrado en Estudios Afroamericanos*, con la meta de enfocar las particularidades del eje objeto de esta presentación y al mismo tiempo corregir los efectos de la invisibilidad académica a la cual sus pueblos habían sido sometidos. Debido a complejidades burocráticas no muy claras para los proponentes, ese proyecto no recibió apoyo de UNESCO y fue archivado, hasta el surgimiento del proyecto «La ruta del esclavo», cuando fue de nuevo sometido a consideración por esa misma organización.
- *I Coloquio Internacional de Estudios Afro-iberoamericanos,* celebrado en la Universidad de Alcalá del 24 al 27 de mayo de 1994, cuando tuvo lugar el lanzamiento oficial de la Cátedra de Africanía y UNESCO se comprometió a co-financiar el proyecto de investigación titulado *Los Baudoseños: Convivencia y Polifonía Ecológica*, el cual enfocó parte de la región andino caribeña. No obstante, el programa de postgrado seguía congelado.
- Coloquio internacional, «De la Trata Negrera al Desafío del Desarrollo: Reflexión sobre las Condiciones de la Paz Mundial», dentro del cual tuvo lugar el lanzamiento del Proyecto UNESCO «La ruta del esclavo», Oui-

dah, Benín, septiembre 1 a 5 de 1994[13]. En esa ocasión, Nina S. de Friedemann le propuso a «La ruta» que optara por el programa de postgrado diseñado en 1993 y por la revista *América Negra* en calidad de su órgano oficial. Esta última sugerencia tan sólo prosperó mediante el apoyo que la Universidad de Alcalá le brindó a la edición del último número que se publicó de esa revista.

- «II Coloquio Internacional de Estudios Afro-iberoamericanos», Grand Bassam, Costa de Marfil, diciembre 2 a 5, 1998, patrocinado por «La ruta del esclavo» y La Cátedra UNESCO de Estudios Afroiberoamericanos. En esa ocasión, la región andino-caribeña no pasó desapercibida. Los convocados hicieron una primera aproximación a los efectos de la globalización sobre las culturas de África occidental y central, y de Afroamérica, incluyendo la relación de ese fenómeno con el conflicto armado, que para ese entonces comenzaba a crecer en el litoral pacífico colombo-ecuatoriano; resaltaron la importancia de la obra del novelista afroecuatoriano Nelson Estupiñán Bass; analizaron el balance que Angelina Pollack-Eltz presentó sobre los estudios de las religiones afrovenezolanas; le ofrecieron un homenaje póstumo a Nina S. de Friedemann y recibieron el último número de la revista *América Negra*.
- «La ruta del esclavo en Hispanoamérica», San José, Universidad de Costa Rica, febrero 23 a 26, 1999, seminario internacional que incluyó un capítulo novedoso sobre los puertos africanos y las rutas a través de los puertos americanos, aproximaciones a la etnohistoria de Afroamérica Central, sin descuidar ni el eje objeto de este escrito, ni los países del cono Sur[14].
- Seminario Internacional, *La Bantuidad en Iberoamérica,* Santiago de Cuba: Cátedra de Estudios Afroiberoamericanos de la Universidad de Alcalá, Programa UNESCO «La ruta del esclavo», y Centro Cultural Africano Fernando Ortiz, julio 5 a 7 de 1999.
- «La ruta del esclavo» en el Mediterráneo e Inauguración de la Cátedra UNESCO en honor a San Benito el Moro, que se llevó a cabo en Palermo, Italia (Universidad de Palermo, septiembre 20 a 23 de 2000).
- Simposio internacional sobre las religiones afroamericanas, Río de Janeiro. Proyecto UNESCO «La ruta del esclavo», diciembre 2001.

---

[13] Soglo 1998: 5-8.

[14] Cáceres 2001.

Durante estos mismos años, por fuera de la UNESCO, otros proyectos han apoyado la reconstrucción del puente África-América. Tales son los casos del:

- Encuentro Internacional sobre la Afroandinidad celebrado en Coro, Venezuela, entre el primero y el ocho de noviembre de 2001, con el auspicio del Convenio Andrés Bello, la Organización de Estados Iberoamericanos y los Ministerios de Cultura de Colombia y Venezuela, y cuyo mérito más significativo consistió en reunir en un mismo evento a científicos sociales, artistas, músicos, bailarines y expertos en el arte culinario de la región.
- La revista América Negra que Nina de Friedemann publicó en la Pontificia Universidad Javeriana entre 1991 y 1998, año en que ella falleció.
- El programa Alfa de formación doctoral sobre «Etnicidad y Cultura Negra en Europa y América Latina», de cuya coordinación es responsable la Universidad de Amsterdam y congrega a otras doce universidades latinoamericanas y europeas.
- El programa Rockefeller sobre diversidad cultural afroamericana que tuvo lugar en la Universidad de Florida en 1996, y el seminario de postgrado que la Universidad de Extremadura tituló «De Esclavos a Ciudadanos», el cual tuvo lugar en julio de 2000.

Sostengo, pues, que el estudiar la historia de las «poblaciones negras», dándole la espalda a la afrogénesis tiene que ver con que hoy en día, al área andino-caribeña pueda faltarle varios años antes de que sea reconocido y dignificado un fenómeno como el de las melodías secretas que hacen parte de los ritos de iniciación de las «congadas» brasileñas. O que sean necesarias muchas gestiones culturales para que en ese mismo país puedan presentarse los problemas de derechos de autor que —con toda la razón— le preocupan a De Carvalho. Aquí trato de dimensionar su aporte y de complementarlo con parte de la historia y contemporaneidad que han escenificado las fronteras de nuestra macro-región.

Etnocidio y exofilia

Los etnocidios que identifica De Carvalho no parten de la negación del otro, como sí sucedía en 1970, cuando Robert Jaulin acuñó el término. Paradógicamente, el aniquilamiento de la identidad ancestral afrobrasileña ocurre en el

marco de la exaltación de su capital simbólico. Esta novedad tiene que ver con la legitimación que recibió el multiculturalismo desde finales del decenio de 1980. Junto con los de los indígenas, los movimientos políticos de los afrodescendientes están involucrados de manera activa en el desarrollo y consolidación de derechos humanos de tercera generación: titulación comunitaria y colectiva de territorios ancestrales, educación bilingüe e intercultural, salvaguardia de modos de producción que garantizan la sustentabilidad ambiental, y circunscripciones electorales especiales. Un caso específico de esta forma de acción afirmativa es el artículo transitorio 55 de la Constitución Colombiana de 1991, materializado mediante la Ley 70 de 1993 referente a los derechos étnico-territoriales y políticos de las «comunidades negras».

No obstante estas transformaciones impensables, hace dos decenios, De Carvalho tiene razón al insistir en que la *exofilia* puede implicar que la exaltación del otro coexista con su negación. Esta última es la opción que han tomado las organizaciones violentas en Colombia. Las de izquierda parecerían no tolerar el disenso étnico; a las de derecha parecería interesarles la limpieza racial. Si se consideran las opciones que unas y otras tienen de perpetuarse, la expansión de sus violencias y guerras por la región andino-caribeña deberían figurar entre las preocupaciones prioritarias de un simposio internacional como el que motiva la redacción de estas páginas.

La fumigación de cultivos ilícitos en el Putumayo ha implicado desplazamientos al Ecuador y traslado de plantaciones al Pacífico sur, con la consecuente afectación de territorios afrocolombianos, y nuevas migraciones de las mismas poblaciones hacia la región de Esmeraldas. Algo similar sucede con la frontera entre el Chocó y Panamá, país que ha expulsado a varios contingentes de afrocolombianos desplazados por las máquinas de guerra. Todo ello además de los impactos de esas formas ilegítimas de monocultivos sobre las llanuras caribeñas y orinoquenses que comparten Colombia y Venezuela.

Hoy es difícil controvertir que directa o indirectamente el narcotráfico nutre a los distintos aparatos armados. Hacen sus operativos militares utilizando armas cortas y no convencionales —cilindros de gas, las guerrillas; motosierras, las autodefensas. La meta de buena parte de esas acciones consiste en eliminar o desterrar de manera ejemplar a aquellos civiles a quienes perciban como soportes, colaboradores o miembros del bando opuesto. Unos y otros guerreros tienen opciones significativas de perpetuarse debido a la manera en que el neoliberalismo y la globalización exacerban las condiciones que a esas organizaciones les dan su razón de ser.

Si se toma el caso de los subsidios que el presidente Bush les está ofreciendo a los agricultores norteamericanos, hay analistas que vaticinan la quiebra de millones de campesinos y cultivadores latinoamericanos, así como el consecuente declive de las respectivas economías nacionales. La crisis por venir ocasionará más desempleados, parte de quienes mirarán con buenos ojos los sueldos que pueden recibir como combatientes profesionales al servicio de los ejércitos irregulares[15].

Otros consideran que el estrangulamiento agrícola del sur, ocasionado por esos subsidios, no le deja a los campesinos otra salida que la de los cultivos ilícitos, los cuales —a su vez— son fuente primaria de los ingresos de los cuales depende el sustento de esas maquinarias bélicas[16].

De otro lado, como hoy ocurre en Bolivia con creciente intensidad, figuran fuerzas armadas estatales guiadas por la política norteamericana para la cual es prioritaria la represión de pequeños cultivadores de coca y amapola[17], mas no la de consumos de cocaína y heroína que tienen lugar en los barrios deprimidos de las megalópolis norteamericanas, o entre los «yupies» de Silicon Valley.

Hoy por hoy, buena parte de la financiación del aparato militar que opera en el eje objeto de este análisis le ha sido endosada al Plan Colombia y a la Iniciativa Andina, cuyos beneficios monopólicos para el complejo armamentista norteamericano son inocultables. El mismo plan profundiza en la erradicación de cultivos ilícitos mediante la fumigación, mecanismo que de manera reiterada ha sido señalado como favorecedor de los precios elevados que las drogas siguen ostentando en los mercados del Atlántico norte[18].

Está en juego el monopolio de escenarios de creciente inmigración afroamericana de la Amazonía y el litoral Pacífico, y sabanas de la Orinoquia y la llanura Caribe. Son territorios que permiten la depredación de recursos naturales de los cuales también se alimentan las organizaciones armadas. Allá hay minerales preciosos o radioactivos, maderas finas, recursos hídricos y genéticos que dependen de la biodiversidad tropical, y accidentes geográficos, los cuales, además, motivan propuestas de desarrollo no sustentable y megaproyectos de

[15] Collier 2000.
[16] De Rementería 2002.
[17] Pulso 2002, Ramírez 2001.
[18] Cambio 2001: 16-23.

obras públicas que incluyen interconexiones entre la Orinoquia, la llanura Caribe y los puertos del Pacífico.

Megaproyectos

A finales de 1996, por primera vez, muchos colombianos oyeron hablar del río Truandó, debido a que el Presidente Ernesto Samper propuso expandir y extender el curso de ese afluente del río Atrato para interconectar el océano Pacífico con el mar Caribe[19]. En octubre de ese año, cuando el mismo presidente viajó a China, Indonesia y a otros países del lejano oriente en busca de inversionistas y nuevas empresas, comenzó a negociar fondos con los gobiernos de esas naciones e inversionistas privados de Corea para ese megaproyecto[20]. En febrero de 1997, la misma administración abrió la primera licitación pública para estudiar la factibilidad de una conexión interoceánica, con un costo de ocho mil millones de dólares, que beneficiaría a todo el globo porque permitiría «... el paso de buques de 250 toneladas métricas, de portaaviones y de submarinos sin emerger...[21]».

Además de esta propuesta, el programa de obras públicas para el litoral Pacífico incluye modificaciones en el curso de ríos como el Atrato para facilitar la navegación de embarcaciones de alta velocidad, así como un sistema de carreteras que mejore los vínculos de las ciudades andinas de Cali, Pasto, Popayán y Pereira con los puertos de Buenaventura, Tumaco, Guapi y Tribugá, respectivamente, donde se pondrían en servicio nuevos muelles para barcos de gran tonelaje. De esas vías, la más problemática sería la que une Pereira con Tribugá, porque probablemente se extienda hacia Panamá por el Tapón del Darién, con fondos del Banco Interamericano de Desarrollo[22]. Esta construcción puede destruir el parque natural de los Katíos, una de las principales reservas mundiales de biodiversidad, así como resguardos indígenas y áreas que abarcan títulos colectivos de «comunidades negras», incluidos los de la región del río Baudó[23].

---

[19] Presidencia 1996: 26, 27.
[20] *Ibid.*
[21] Corporación Jurídica Libertad. www.derechos.org; FONADE 1997.
[22] EFE 1997.
[23] Pimiento 1996; Redacción de El Espectador 1997.

La modernización de la infraestructura portuaria y de comunicaciones forma parte del modelo que desde 1982, a partir de la administración del presidente Belisario Betancur, los gobiernos colombianos han impulsado para jalonar el desarrollo nacional. Con la exclusión de los pueblos ancestrales de la región, han buscado mejorar la oferta de recursos genéticos, hídricos y minerales del litoral Pacífico ante los países de la misma cuenca[24]. Al mismo tiempo, han crecido los sembrados de coca y las exportaciones de cocaína desde los puertos de la región.

A medida que estas formas de modernización excluyente toman fuerza, crece la competencia de las máquinas de guerra por ejercer control territorial sobre la región. Por lo menos durante los últimos quince años, tanto las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, como el Ejército de Liberación Nacional estaban en las selvas del bajo Atrato y del San Juan, respectivamente. Sin embargo, no se registraban mayores agresiones contra la población civil, por lo cual para los afrodescendientes, la guerra aún no había irrumpido en el departamento del Chocó. Empero, a partir de mayo de 1992, cuando los paramilitares abatieron en Quibdó a un adalid campesino del Baudó, crecieron las sospechas de que se iría ampliando la cartografía de la violencia en el Pacífico, y que zonas cuyos pobladores jamás habían visto hombres con uniforme de camuflaje, pasarían a ser escenarios de terror.

Esas sospechas no se hicieron esperar, y hacia el mes de agosto de 1994, una agrupación amorfa —quizás afiliada con el Ejército Popular de Liberación— irrumpió en el alto Baudó. Extorsiones, amenazas y asesinatos de adalides campesinos ocasionaron las primeras olas de desplazados desde esa región, y en febrero de 1995, en Quibdó nacieron asentamientos donde los refugiados iniciaron nuevas vidas. A mediados de ese año, otro grupo de insurgentes, el Benkos Biojó, expulsó a quienes parecieron ser del EPL. Los triunfadores ostentaban un marcado «esencialismo» racial a favor de los «negros». Por lo tanto, competían con otra guerrilla de orientación similar, pero de signo opuesto, las Fuerzas Armadas Revolucionarias Indígenas. A unos y otros se les achacan responsabilidades en cuanto al ingreso de grupos paramilitares, cuyas tácticas de amedrentación y desaparición de personas han profundizado la diáspora.

En el resto del Chocó, la situación de orden público también se ha deteriorado con celeridad. Entre los hechos más infortunados figuran el destierro

---

[24] Echeverri 1996; Losonczy 1991-1992, I: 9; Machado 1996.

masivo de campesinos afrodescendientes e indígenas del bajo río Atrato, el río Truandó y el municipio de Juradó. Así el canal interoceánico tan sólo sea un proyecto futuro difícil de realizar, esa región presenta la cualidad doble de estar aislada del centro del país, pero bien conectada con el océano Pacífico por múltiples vías fluviales. Entonces, no es de extrañar que —por ser apto para la exportación de estupefacientes y la importación de armas— Juradó sea escenario de cruentos combates militares. Uno de los más sonados tuvo lugar el 11 de diciembre de 1999, cuando dejaron el asentamiento en ruinas y sus pobladores comenzaron a deambular por otros lugares en busca de techo y seguridad. Entre los desplazados hubieron quienes no tuvieron otra alternativa, que la de emigrar hacia Jaqué en Panamá, desde donde formularon denuncias por el maltrato que les ocasionaban las autoridades de ese país al no poder acreditar la condición de refugiados[25].

Dentro de la misma región, otro tablado de barbarie ha sido el río Cacarica. Allá, el 27 de febrero de 1997 entró un grupo afiliado con las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá (AUC). Acusó a la población civil de ser cómplice de la guerrilla; ejecutó en público a varias personas y forzó a los demás a abandonar sus tierras. Un mes más tarde, este éxodo fue objeto de un comunicado para el Presidente de la República[26]. El Consejero Presidencial para los Desplazados lo respondió en nombre del Presidente, insistiendo en que muy pronto los refugiados regresarían a sus tierras, debido al interés, que para ese gobierno revestía la titulación colectiva de las «comunidades negras», según lo disponía la ley 70 de 1993[27].

Entre 2000 y 2001, debido a la presión de diferentes organizaciones no gubernamentales (ONGs.) de derechos humanos tuvo lugar el retorno de los desplazados a la región y la formación de frágiles comunidades de paz, cuyo futuro requeriría compromisos oficiales diferentes a la inercia estatal frente a las atrocidades, que en abril de 2001, cometieron las autodefensas en las regiones afrocolombianas e indígenas del Alto Naya, y de los ríos Yurumanguí y Raposo[28]. Poco después fue necesario agitar la opinión internacional con la intención de evitar que esas infamias se cometan en los mismos puntos[29].

---

[25] Cambio 2001:35.
[26] Arocha et al. 1997.
[27] García 1997.
[28] Escobar et al. 2001.
[29] Escobar et al. 2002.

Es evidente que ha surgido el patrón consistente en la aparición de autodefensas cuando aún está húmeda la tinta de las escrituras que le reconocen a una comunidad afrodescendiente el dominio colectivo sobre su territorio ancestral que garantiza la Ley 70 de 1993. En el alto Baudó, la entrega del título debería coincidir con la celebración que el presidente Andrés Pastrana programó para el 21 de mayo de 2001. Año número ciento cincuenta de la abolición oficial de la esclavitud (para los *blancos*), de la esclavización (para los *negros*). Empero, la fiesta nunca tuvo lugar. Este ensañamiento contra afrocolombianos e indígenas llevó a que el politólogo en el exilio Eduardo Pizarro barajara la hipótesis referente a móviles de limpieza racial, equiparables a las que impulsan el fortalecimiento actual del Ku Klux Klan en los Estados Unidos.

Camarones, palmas y oro

En el litoral Pacífico colombo-ecuatoriano, entre los proyectos legítimos no sostenibles sobresalen la «camaricultura», el cultivo de palma africana y la mecanización de la minería artesanal. Unas y otras propuestas han tenido que ver con el lavado de activos[30], y han perturbado de manera irreversible los sistemas polifónicos de producción que habían ideado afrodescendientes e indígenas a lo largo —por lo menos— de los últimos tres siglos[31]. Eran sistemas de producción que en el área costera sincronizaban pesca y agricultura, de acuerdo con mareas y veranos, y en la región ribereña alternaban minería y cultivos de plátano, siguiendo el reloj de las lluvias.

A la vez, los excedentes agrícolas de ambas áreas daban lugar a un comercio inter-regional, dentro del cual el plátano era fundamental[32]. El llamado *Proceso de Comunidades Negras* pretendía poner a salvo esas formas de producción, y por lo tanto, la supervivencia de quienes les daban vida. Ese movimiento político figuró entre los protagonistas en la elaboración y aplicación de la Ley 70 de 1993 para las «comunidades negras», la cual legitimó la territorialidad colectiva de los afrodescendientes, y de esa manera materializó el artículo 55 de la Constitución de 1991 en cuanto a la definición de derechos étnico-territoriales afro-

[30] Reyes Posada 1997.
[31] Arocha 1999b.
[32] *Ibid.*

colombianos. Aún hoy, buena parte de quienes lideraron ese proceso en el sur del Pacífico colombiano están en la clandestinidad urbana, luego de haber sido señalados como cómplices de los grupos guerrilleros.

Tres íes para la gente negra

La innovación fundamental de la Ley 70 de 1993 consistió en convertir a los afrocolombianos en sujetos de derechos comparables a los que definió el convenio 169 de la OIT para los pueblos étnicos del mundo. En mayo de 1991, poco antes de que fuera firmada la nueva Constitución, el Congreso de la República ratificó su acuerdo con esa convención, y por lo tanto la incorporó a la legislación colombiana[33]. Entonces, con respecto a ese estatuto internacional, la Ley 70 de 1993 logró que las «comunidades negras» de Colombia tuvieran el carácter de «pueblos étnicos»[34]; en consecuencia, pudieron legitimar el dominio sobre sus territorios ancestrales mediante una titulación conforme con las formas de producción polimorfas que sus antepasados habían ideado, a partir de sus africanías[35] y de las relaciones con indígenas y europeos. No es cierta la versión de que esa territorialidad quedó limitada a los pueblos del litoral Pacífi-

[33] Sánchez, Beatriz Eugenia. «El Reto del Multiculturalismo Jurídico. La Justicia de la Sociedad Mayor y la Justicia Indígena». En de Sousa Santos, Boaventoura y García Villegas, Mauricio (Eds.). *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, vol. II, p. 23. Bogotá: Colciencias, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Siglo XXI Editores y universidades Nacional, de los Andes y de Coimbra. No obstante el que ni el artículo referido, ni la totalidad de la obra que lo contiene consideren a los afrocolombianos como *pueblos étnicos*, mencionamos a ambos como medios útiles para comprender parte de las transformaciones que involucró la Constitución de 1991 en lo relacionado con el multiculturalismo.

[34] «[...] Así mismo [la Ley 70] tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico [...]» Miguel A. Vásquez L., compilador. *Las Caras Lindas de mi Gente Negra II, Legislación Nacional para Comunidades Negras.* Bogotá: Red de Solidaridad Social-Plan Nacional de Rehabilitación, p. 13; 1995.

[35] Luis Beltrán. «La africanía». «Segundo coloquio internacional de estudios afro-iberoamericanos», discurso inaugural. Abidjan, Costa de Marfil: UNESCO-Universidad de Alcalá de Henares, Univesidad de Cocodí, 1998, diciembre 2, 1998.

co. Todas las comunidades afrocolombianas que pudieran demostrar la formación ancestral de sus territorios eran susceptibles de la titulación colectiva[36] .

La misma ley también intentaba blindar la territorialidad afrocolombiana contra las arremetidas de la especulación con la finca raíz, dándoles a los territorios ancestrales el carácter de *inalienables*, *imprescriptibles*, e *inembargables*[37]. La última innovación a la cual dio lugar la Ley 70 consiste en que las comunidades negras podían reclamar mecanismos de consulta previa comparables a los que los indígenas han exigido, cuando las multinacionales del petróleo y la energía intentaban iniciar explotaciones dentro de sus resguardos o entidades territoriales[38].

Cuatro millones de hectáreas

Recién aprobada la Ley 70, líderes del movimiento político de los afrocolombianos vaticinaron que seis millones de hectáreas del litoral Pacífico tenían el potencial de ser amparadas mediante títulos colectivos. Hoy diversos consejos comunitarios han recibido las escrituras de cuatro millones de hectáreas. Los procesos requeridos para llegar a ese punto involucran el que quizás sea el experimento más importante de la historia colombiana, en cuanto reforma agraria y ejercicio de tolerancia interétnica y convivencia pacífica entre afrocolombianos e indígenas[39].

Tales procesos implicaban cartografiar las áreas que cada consejo comunitario considerara de su comunidad. De esos *etnomapas*, geógrafos y topógrafos dedujeron los mojones que aparecían en las escrituras. Este logro lo alcanzaron personas poco educadas en las competencias académicas occidentales, quienes además carecían de la experiencia que las organizaciones indígenas sí tenían, luego de años de luchar por los títulos sobre sus resguardos, ya fuera que a éstos los creaban, «saneaban», ampliaban, o transformaban en entidades terri-

---

[36] «[...] esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país [...]» (Vásquez, *ibid.*).
[37] ARTÍCULO 7. En cada comunidad, la parte de la tierra de la comunidad negra destinada a uso colectivo es inalineable, imprescriptible e inembargable». (Vásquez, *ibid.*15).
[38] Véase el capítulo V de la Ley 70 (Vásquez, *ibid.* 17).
[39] Almario 2002.

toriales. Por fortuna para los indígenas, desde que existieron corregidores de indios, hasta que el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria abrió oficinas especializadas en asesorar a las comunidades en los trámites que implicaba esa titulación, mal que bien, el Estado les brindó oportunidades de ser competentes en los procedimientos necesarios para demostrar la «ancestralidad» de sus dominios territoriales. Los afrocolombianos partieron de cero[40].

Además de la cartografía, los expedientes étnicos necesarios para alcanzar la titulación involucraron historias orales sobre población, conteos de los beneficiarios, y descripciones de sus actividades productivas[41]. Tanto, adalides, como miembros de las bases, tuvieron que calificarse en temas de historia, antropología, geografía y derecho. Esos aprendizajes también eran difíciles de predecir hace diez años, y hoy rebasan la lucha territorial y tienen efectos sobre la autoestima.

Mientras que, por lo menos desde mediados del siglo XIX, los indígenas arqueológicos y vivos han sido parte de la noción de «colombianidad», los afrodescendientes han figurado en los catálogos de las desgracias nacionales y en los de las personas carentes de una identidad particular. Por si fuera poco, África el continente de sus orígenes sigue apareciendo en textos escolares y en otros documentos como el ámbito persistente de incivilidad y violencia.

Hasta hace poco, algunos de los mismos dirigentes comulgaban con esas visiones emanadas del sistema educativo y de los medios de comunicación de masas. Hoy, ellos conocen y valoran las civilizaciones de sus antepasados, al punto de reemplazar sus nombres y apellidos europeos por apelativos que hagan referencia a hitos geográficos o a héroes de ese continente. De esta búsqueda también hablan los collares emblemáticos de los «orichas» que hoy se ponen varios miembros del Proceso de Comunidades Negras, luego de que un santero identificara la paternidad espiritual de los futuros iniciados. De ahí que esas personas invoquen a Changó o a Elegguá antes de iniciar una intervención pública. La reconceptualización de sí mismos y de su movimiento ha desembocado en que la gente de los ríos y las selvas haya tomado conciencia de ser portadora de una identidad rica y particular, la cual no ha sido ajena a la sostenibilidad de sus territorios.

---

[40] Una discusión más amplia de estos asuntos aparece en Arocha 1998ª, Inclusión.

[41] Vásquez, *ibid.* 15.

En cuanto a la toma de conciencia sobre el valor político de la etnicidad, no me cabe duda del papel que desempeñará la Cátedra de Estudios Afrocolombianos que también contempla la misma Ley 70[42]. Esa cátedra implica una reestructuración de todo el sistema educativo, debido a que no consiste en cursos para estudiantes negros, sino en un instrumento de auto-representación y presentación que debe aumentar los márgenes de tolerancia étnica, y por lo tanto de inclusión social.

Los nuevos derechos políticos y de participación democrática completan las opciones que abrió esta estructura jurídica excepcional. Los consejos comunitarios y las comisiones consultivas se han convertido en ámbitos de expresión, discusión y defensa de las disidencias étnicas, además de combatir el racismo que oculta el mito fundador de la nación, pero que atestiguan las estadísticas sobre salud, empleo, vivienda, acceso a la educación y necesidades básicas insatisfechas[43]. Los procesos hacia la acción afirmativa o discriminación positiva aún son tímidos, pero tienen el potencial de transformarse en mecanismos de reparación histórica.

Sin duda el movimiento político de los afrodescendientes en pro de la aplicación de la Ley 70 de 1993 ha enfrentado la hostilidad del «uniculturalismo» de las elites y de los guerreros de todas las tendencias. No obstante, entre otras, las ganancias que he reseñado le ponen freno al desdén e invisibilidad a los cuales, por tradición y hábito, eran sometidas las «comunidades negras».

Es inocultable la capacidad genocida de la guerra actual. En el litoral Pacífico, luego de masacrar y asesinar civiles, combatientes de diversas filiaciones amenazan con castigar a quienes identifiquen y traten de recuperar los cadáveres que flotan en los ríos[44]. Entre practicantes cuyo catolicismo equivale al culto

---

[42] Ministerio de Educación Nacional. «Cátedra de Estudios Afrocolombianos». *Serie Lineamientos Curriculares*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.

[43] Arocha, Jaime; Ospina, David; Moreno, José Edidson; Díaz, María Elvira y Vargas, Lina María. *MI Gente en Bogotá: Estudio Socioeconómico y Cultural de los Afrodescendientes que Residen en Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor, Secretaría Distrital de Gobierno y Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 2002. Urrea Giraldo, Fernando; Ramírez, Héctor Fabio y Viáfara López, Carlos. «Perfiles Socioeconómicos de la Población Afrocolombiana en Contextos Urbano-Regionales del País, a Comienzos del Siglo XXI». Cali: Cidse, 2000. www.socioeconomia.univalle.edu.co.

[44] Molano, *op. cit.* 81, 82.

de los antepasados, prohibirles que les canten *sus* «abalaos» a los muertos, o les recen su novena, es arrebatarles una razón fundamental de ser[45].

El etnocidio que las personas en armas están cometiendo tendrá que denunciarse con más frecuencia dentro de los registros de violaciones a los derechos humanos. A la amplia difusión internacional de estas ignominias deberán acompañarla comunicados que reiteren la trascendencia de aplicar la Ley 70 en esta coyuntura. Hoy más que nunca, los territorios que esa ley salvaguarda figuran como alternativa de supervivencia del género humano, ante la escasez de agua que en veinticinco años hará crisis en los países del hemisferio norte[46]. Pese a la agresión de la economía extractiva que ha imperado en el litoral Pacífico, no se han extinguido esos refugios hidráulicos. Los universos simbólicos que ellos albergan no han sido neutrales frente a la preservación de selvas y ríos.

Corporalidad

Se sabe poco sobre la forma cómo los desplazados afrocolombianos rehacen sus vidas en grandes metrópolis como Bogotá. Tan sólo hace un año que los estudios comenzaron a incluir las dimensiones étnicas del desplazamiento forzado. Empero, aproximaciones a otros afrodescendientes en esa ciudad y en Cali señalan que la adaptación urbana tiene lugar en espacios de y para gente negra, como son discotecas y bares donde se oye o baila salsa, «champeta» criolla, «rap» y «reggae»; restaurantes que ofrecen comidas de ambos litorales, y peluquerías y salones de belleza donde mujeres y hombres afrocolombianos cuidan la estética de sus cuerpos. Otros ámbitos laborales, como los de escuelas y colegios o los recintos políticos requieren educación superior y un cosmopolitismo en el cual son competentes quienes llevan quince o más años en esas ciudades[47].

---

[45] Arocha 2002, en prensa.

[46] Fen Montaigne, con fotografías de Peter Essick. Water Pressure. *National Geographic Magazine,* septiembre: 2-51. Washington: National Geographic Society, 2002.

[47] Arocha *et al.* 2001, 2002.

En Bogotá, estos tres tipos de establecimientos forman espacios polivalentes de fronteras permeables. Así, en las peluquerías de Galaxcentro 18, después de motilarse, un cliente puede pedirle sugerencias al peluquero para mejorar sus pasos de salsa o champeta. Después de ensayar una coreografía surgida en medio de la conversación, otra vez puede solicitar los buenos oficios del barbero para que le ordene un sancocho de los que preparan en el restaurante de arriba, y luego de habérselo comido, el cliente se sienta a leer el periódico *Chocó Siete Días,* antes de comenzar un partido de dominó con uno de sus compadres[48]. Algo similar puede decirse de los restaurantes, la mayoría de los cuales podrían funcionar con una tercera parte de los empleados que tienen. Sin embargo, sus dueños se niegan a optar por políticas más eficientes, argumentando que la solidaridad con los «co-raciales emproblemados» hace parte del sentido de esos negocios[49].

Uno podría profundizar en las alternativas que los afrodescendientes han creado para enfrentar el destierro. Nuestros estudios indican que estamos ante una gente optimista y decidida a vencer adversidades, la cual confía en las redes de solidaridad que se originan en sus tierras natales y que han seguido operando en los nuevos escenarios. La solidaridad y el optimismo de esas personas ante la adversidad quizás consistan en la esperanza de que los científicos sociales no persistamos en vaticinar que la violencia y expulsión forzada de afroamericanos se propaguen por la macroregión que he enfocado.

---

[48] Vargas 2002.

[49] Godoy 2001; París 2001.



Mulata

Ecuador: los afroandinos de la cuenca del río Chota-Mira

Oscar Chalá

La presencia de la población negra en el valle del Chota-Mira data de la época colonial. Sin embargo, a lo largo de su historia ha sufrido cambios y modificaciones en su estructura y composición, debido a causas culturales y etnográficas. En países plurales y diversos como nuestras sociedades —en mi caso particular, el Ecuador—, no es posible hablar de la cultura: siempre hay que hablar de *culturas*, pues la diversidad etnocultural y social, así lo exige.

La lucha del hombre de origen africano contra el régimen esclavista colonial fue un acto permanente y constante, pues desde el momento en que lo subían a la nave para trasladarlo a las colonias, se transformaba en esclavo e incubaba una rebelión potencial. En efecto, desde el principio del régimen colonial, la protesta del negro frente a la esclavitud se constituyó en una mala disposición constante hacia el «esclavizador» y en una fuente permanente de inquietud para la sociedad española. Prohibiciones de todo tipo, fueran económicas, sociales, religiosas y políticas, sanciones punitivas como azotes, amputaciones y hasta la muerte caracterizaban la virulencia del orden esclavista contra el negro.

Debido a la privación de su libertad, los afros y sus descendientes, en mi país, respondieron de formas diversas a la insurrección, desde la evasión de los centros de trabajo y la formación de grupos de trabajo a desgano, hasta llegar al extremo de asesinar a sus amos y capataces crueles. Dentro de esta manera de manifestarse, fue que constituyeron los palenques, unas zonas de refugio de los cimarrones, con carácter defensivo y ofensivo, donde el esclavo trató de defender su libertad con las armas que tuviera. Asimismo trataron de reproducir en América sus formas ancestrales de organización social y prácticas culturales.

Estas prácticas resultaron en modos inéditos de relación social, debido al fruto de interacciones en un medio distinto, con influencias culturales adquiridas, más la presión que significaba hallarse en permanente estado de conflicto.

Si bien los palenques se iniciaron en el virreinato de Nueva Granada (actual Colombia), posteriormente se produjo una constante migración del poblador palenque hacia lo que hoy constituye el Ecuador. En los palenques se afincaban también los cimarrones (ex-esclavos), por lo que los amos redoblaron sus ataques a todo negro, sea esclavo o liberto. Como la situación era intolerable, puesto que por cualquier motivo los negros eran objeto de encarcelamientos, torturas y privaciones, la lucha cimarrona continuó y se acentuó. Finalmente se trató de llegar por todos los medios a un acuerdo que permitiera la pacificación.

El surgimiento y posterior desarrollo del sistema de haciendas está íntimamente relacionado con la presencia del trabajador negro primero como esclavo y luego como peón asalariado. La simpleza y el verticalismo de su estructura son rasgos característicos que le imprimieron un carácter anodino y rutinario, con muy pocas posibilidades de desarrollo y modernización en las técnicas de trabajo, y en la organización y planificación de un trabajo productivo para sí mismo. La jornada laboral era concebida de acuerdo con la vieja tradición colonial, con mucho rigor y permanentemente luchando por la supervivencia.

En la actualidad el panorama no es muy alentador, la mayor parte de la población afrodescendiente, viejos, mujeres y niños subsisten pobremente, los jóvenes, sin oportunidades de desarrollo y con un limitado mercado ocupacional en la zona, que ha influido negativamente en el mantenimiento de la fuerza laboral, emigran hacia ciudades más pobladas.

De la cultura heredada de sus mayores, los niños reciben las primeras experiencias de apego a la tierra y al trabajo, lo que exige mucho sacrificio y esfuerzo con el fin de asegurar la unidad familiar y recibir los afectos necesarios para afrontar la vida cotidiana.

Considero que la cultura es energía y a la energía cultural no se la puede «cosificar» desde categorías como el folclor, que a mi modo de ver nos remiten a lo exótico, a lo minimizado, a lo de menor valor y en definitiva, en la única acepción aceptable, a lo diferente. En ese contexto es que la bomba, como tradición oral de los afrochoteños, no debe ser concebida como asunto del folclor, sino como parte de la cultura tradicional, pero fundamentalmente, de lo que denominamos la cultura popular. Porque todo hecho cultural y toda elaboración simbólica se realizan en contextos históricos, físicos y económicos,

que definen toda esa manifestación, y en ese sentido, tiene que ver con una producción que viene desde una condición de la clase social. Quiero señalar que el traslado coercitivo genera reacomodos, cambios múltiples, y eso, en términos generales, produce las culturas nuevas en las Américas. Nosotros no somos los únicos que sostenemos y señalamos que hemos presenciado y vivido culturas nuevas, desde hace más de quinientos años, lo que no significa que estemos negando nuestra matriz histórica y cultural de muchísimos milenios, de la que consideramos nuestra madre patria, África.

Creo que lo sobreviviente en América es africanismo puro; es creer que todos los africanos tienen el mismo acento cultural. Esto no puede ser sustentado en el ámbito de la diversidad cultural de nuestros continentes, tanto de África como de las Américas. Por otra parte las comparaciones superficiales entre los rasgos o persistencias culturales en Latinoamérica y aquellos rasgos de África actual, pueden conducirnos a falsas interpretaciones y paralelismos, lo que implica peligro, y puede ser la negación del hecho de que nuestras historias se desarrollaron de manera independiente y diferente de las de África.

La identificación de elementos africanos en la estructura musical, por ejemplo, metodológicamente deberá tomar en consideración el aspecto histórico, el mismo que incluye el impacto de todo fenómeno social y económico en los portadores del material cultural, para entender las persistencias y las continuidades de los elementos musicales africanos «*las nuevas sociedades*». Toda expresión musical es un producto de la influencia de estos fenómenos en los niveles conceptuales de sus creadores. En este sentido, la música no está concebida como una mera organización de sonidos sino más bien como partes integrales de una expresión total que incluye lenguajes, danzas, movimientos, juegos y conductas especiales, pertenecientes a una sociedad y a unas culturas dinámicas.

La música empezó a tener su propia historia desde el momento en que grupos africanos llegaron a ser parte de las nuevas sociedades, de la misma manera en que dichos individuos dejaron de ser africanos. La música es una expresión del nuevo contexto social, conforme a las nuevas normas que son necesarias para la continuidad. Por eso estamos obligados a distinguir entre los principios de creación y aquéllos que tienen que ver con la innovación. En el valle del Chota, en algunos grupos musicales, es evidente que el proceso de innovación, especialmente de instrumentos «aerófonos», tiene mucho que ver con los contextos específicos en los que nos estamos desenvolviendo.

Pero para hablar de la bomba como expresión de la cultura popular afrochoteña en el Ecuador, quisiéramos señalar algunos aspectos. Para la época de

la Colonia, los asentamientos afros en el Ecuador estaban en las provincias de Loja, Azuay, Pichincha, Cotopaxi, Imbabura, Carchi y Esmeraldas. En la actualidad estamos asentados en ambientes urbanos y rurales, básicamente de las ciudades grandes como Quito, Guayaquil e Ibarra, pero fundamentalmente, a lo que me voy a ceñir es a los asentamientos considerados ancestrales que son el valle del Chota, en la provincia de Imbabura Carchi y también los de Esmeraldas.

El afroecuatoriano de la costa se manifiesta culturalmente en forma diferente al del valle del Chota de la cuenca del Mira, a pesar de haberse definido como un solo pueblo, las diferencias se centran en lo geográfico-económico, en lo histórico, en la relación con las formas y los procesos de población de Imbabura Carchi y los de Esmeraldas. El primer valor agregado que damos a ese reconocimiento es el valor enriquecedor y no disociador que posibilita el diálogo entre nosotros mismos.

No se tienen datos precisos cuándo, dónde, cómo, ni número de pobladores negros en el valle del Chota- Mira; sin embargo, es seguro que ya tenían una condición de pre-esclavitud para el siglo XVIII. Los padres jesuitas, en su llegada al valle, fueron los que llevaron a las haciendas la mano de obra esclava; cuando fueron expulsados en 1776 ya se habían establecido verdaderos emporios económicos. En lo que hoy constituye el Ecuador tenían 999 haciendas, de las cuales 13 estaban en el valle del Chota y en la cuenca del Mira. Los esclavos llevados a esa zona no fueron a trabajar en las minas sino en las haciendas, en los cultivos de algodón, de caña de azúcar, y se dice que en ese tiempo también en los de coca y viñedos.

Uno de los aportes de los afrochoteños a la música ecuatoriana es la bomba, de tradición oral. La bomba es un instrumento musical, un «membranófono», y es además un elemento cultural que agrupa, deleita y simboliza la música del valle. Es el eje de la fiesta: para que se inicie un baile, es suficiente contar con una bomba. Dentro de sus diversas acepciones, la bomba sea como género e instrumento musical, como grupo o baile, constituye un rasgo de identidad. Cuenta la historia del negro en su lenguaje y traduce la ideología afrochoteña. Dentro de lo que podría denominarse la asimilación «organológica» en la bomba, citaremos la guitarra, el requinto, la raspa, el güiro, como un reconocimiento de que esta manifestación de la cultura es un producto sincrético, puesto que nosotros no estamos llamando a la pureza de esta manifestación: estamos reconociendo desde el inicio que es el producto de un encuentro, entre lo indígena, lo español y lo africano. El valle del Chota y la cuenca del Mira fueron antiguos

asentamientos y límite natural entre las culturas caras y pastos, culturas indígenas precolombinas.

La integración mediante la música en el valle del Chota y la cuenca del Mira da preferencia a su dimensión social. A través de la música se fortalecen los lazos que vinculan a las distintas partes del cuerpo social. En las comunidades, la música está presente en las reuniones de amigos y familiares, o en las festividades. La música expresa los sentimientos de la comunidad, satisface necesidades individuales y colectivas, está presente en todos los campos de la interacción social y tiene un papel preferencial en el logro de los fines sociales. La clave de la bomba es que tiene una versatilidad impresionante y su ritmo tiene la capacidad de transformar cualquier género musical, sea el de San Juan, el pasacalle o el porro.

Para concluir, hay que señalar que estas manifestaciones musicales cumplen con el reto de intercambiar experiencias, conocerse y no ser excluidos. Se hace un llamado para que en sociedades diversas e interculturales, en los albores del siglo XXI, dejemos de vivir a espaldas de los demás; que no sigamos negando la posibilidad de enriquecernos y ser potencias desde la cultura y no desde la violencia, las armas y los fundamentalismos.

Debemos asumir lo afro y reflexionar sobre los conceptos de etnia para entender y encontrar un lugar en la sociedad ecuatoriana, logrando una integración nacional verdadera y valedera, con justicia; atrapados en una concepción racista y no en el hecho de ser personas, y privándonos de la riqueza de ser diversos, y de la universalidad de ser humanos.



Personaje bufón en festival folklórico en El Alto, La Paz, Bolivia.

La situación de la comunidad afro en Bolivia

Jorge Medina

En general, se conoce muy poco sobre el mundo afroboliviano, pues Bolivia, como país altiplánico mayoritariamente, y habitado por comunidades indígenas y mestizas ha desconocido la presencia del negro en su territorio, pues se cree que en estos momentos sólo hay unos 35.000 descendientes africanos. Como se sabe, a nuestro continente llegaron esclavos de diferentes regiones del África correspondientes a distintos grupos étnicos.

La esclavitud en este país se inició con el primer contingente que trajo Diego de Almagro a la zona de Charcas. En un principio se pensó que los negros podrían reemplazar a los indígenas en las labores mineras. Por razones no muy bien establecidas, el negro fue llevado a acuñar monedas para la Casa de la Moneda de Potosí, pero tuvo problemas de adaptación al clima, demasiado frío en el altiplano. Para finales del siglo XVIII sólo quedaban 1000 negros en Potosí.

A principios del siglo XIX, llegaron los primeros esclavos a la hacienda Mururata, propiedad del coronel Ignacio de Pineda, marqués de Aro. El trabajo que realizaban los esclavos era netamente agrícola: cultivaban coca, café y una variedad de frutas. La coca era el principal producto y la base de la economía de la hacienda; el trabajo agrícola le permitía al negro socializar y participar sus ideas a los integrantes de las comunidades indígenas y mestizas, y al mismo tiempo, reproducir la vida material y espiritual que había dejado más allá del Atlántico.

Finalmente la mayoría de los negros se afincaron en los yungas, en un área ubicada entre los Andes de La Paz y la zona amazónica subtropical. En 1851, durante el gobierno de Isidoro Belzú, se decretó la abolición de la esclavitud;

los esclavos pasaron a ser peones de hacienda, en la que trabajaban tres días para el patrón y tres por su propia cuenta, ya que el hacendado dotó, a los que habían sido esclavos, de pequeñas parcelas de tierra. Eso sí, nunca debían faltar al trabajo en los días que le correspondían al patrón.

Al negro también se lo utilizaba como objeto exótico, en los domicilios, en los desfiles, en el protocolo, en los trabajos domésticos y a veces solían convertirse en capataces. Con la independencia se decretó su libertad, pero en ese momento pasó de ser esclavo a pongo, es decir, algo mejor porque era libre, aunque igualmente discriminado. Con la reforma agraria de 1953, se comenzó a percibir un sincretismo cultural, que resultó de la convivencia con las comunidades aymaras que los rodeaban. Fue en la década de los ochenta del siglo XX, cuando negros e indígenas comenzaron a reivindicar sus culturas y sus programas sociales.

En la actualidad presido el «Movimiento Cultural Saya-Afroboliviano», fundado el 20 de octubre de 1988 en la ciudad de La Paz, por iniciativa de un grupo de jóvenes afro-migrantes de la región Nor-Yungas del departamento de La Paz, y motivados por el impacto del desconocimiento y el vacío total del resto de la sociedad, sobre la presencia afro en Bolivia.

En mi país se hablaba de los afros como algo del pasado. Nuestra música y danza eran interpretadas por citadinos de manera transformada y tergiversada, a la que le llamaban música de negros. Entonces los afrobolivianos nos propusimos demostrar quiénes somos, cuál es nuestra cultura, nuestra historia, y principalmente nuestra presencia y la situación de extrema pobreza en que vivimos.

Se comenzó por recuperar la danza de la Saya, puesto que es una de las más representativas de nuestro pueblo, junto con otras danzas, que con el correr del tiempo están desapareciendo de las prácticas internas de la comunidad afro, por presiones sociales. Afirmar la identidad significa retomar y revalorizar la cultura, por ello la danza va dirigida a la propia gente afro, para elevarle la autoestima y ayudarla a cuestionarse su condición actual para comenzar una lucha conjunta.

Una de las canciones que he compuesto dice así:

La comunidad afro
Vive muy relegada
Hermanos residentes

Lucharemos por ellos
Todos juntos lograremos tener
Un desarrollo integral…

Se sabe que un pueblo sin cultura es como un árbol sin raíces, por lo que actualmente se está trabajando para lograr el reconocimiento jurídico como pueblo afroboliviano, a través de los gobernantes, con la finalidad de conseguir nuestro desarrollo integral. La pobreza en el área rural y urbana es de gran magnitud entre los afrobolivianos; de tal manera que estamos considerados entre los más pobres de los pobres; ello impide tener acceso a una buena educación, salud, infraestructura y mejores servicios básicos. El pueblo afroboliviano aún no ha sido reconocido por el Estado Nacional, tanto es así que en el último Censo de Población y Vivienda que se realizó en el año 2001, no nos han tomado en cuenta como afrobolivianos, exigencia que como otros ciudadanos nos corresponde. Es de destacar que el liderazgo del Movimiento Afro corresponde en la mayoría de los casos a las mujeres.

He traído un video para compartir, y a medida que lo vayamos viendo yo haré las descripciones y los comentarios correspondientes, que están basados en documentos escritos por colaboradores de nuestra organización. Este video denominado «Tambor Mayor» ha sido realizado por el Movimiento Cultural Saya-Afroboliviano y el Centro Simón Patiño, con el auspicio de H.A.M. de Coripata y Radio Yungas-Qhana; fue coordinado por Walter Sánchez y Mónica Rey, con la producción de Alfredo Roca R. y por supuesto un equipo de trabajo.

El anciano Manuel Barra es quien comienza recordando lo que sus abuelos contaban de cuando fueron traídos de África, pasando primero por España y luego por Brasil. Sus antepasados fueron comprados para hacer los trabajos más duros, más fuertes; muchos sucumbieron por castigos corporales y el rigor con que los trataban.

Comenta que las fiestas las hacían *«los patroncitos»*, quienes antes de comenzarlas los *«hacían oír misa»*. La fiesta, consta de cuatro lenguajes: el religioso, el social, el artístico y el lúdico. Es en la fiesta andina afroboliviana donde se manifiesta la identidad, donde se muestra la presencia real y mítica de los negros. Es el encuentro de la comunidad afro consigo misma y con las demás comunidades.

Cierto es que la fiesta tiene sus desventajas, pero muchas más virtudes; especialmente, cuando las comunidades afros compuestas por agricultores, tra-

bajadores en distintos servicios y vecinos se encuentran para festejar, comiendo, tocando música con tambores principalmente, cantando y bailando en los días que se conmemora la fiesta de la virgen de la Asunta en Tocaña, de la Santísima Trinidad en Chicaloma, de la Virgen de la Candelaria en Coroico, de San Benito, del Tata Santiago, todas muy queridas y «convocantes» entre los afros.

El idioma usado en los cánticos es el castellano, pero un castellano distinto por el acento y la entonación, por un vocabulario heredado o creado, pero en la mayoría de los casos diferente del de los criollos, del de los aymaras y del de los mestizos, aunque influenciado por el de La Paz. En las fiestas demuestran una profunda fe católica, pero con oraciones, ritos y procesiones con claras influencias del mundo aymara, con elementos propios en la fiesta patronal, de origen africano y con afectaciones coloniales. Es, en ese marco, que la Saya nunca se perdió y más bien se ha revitalizado.

La Saya es percusión, es tambor, es poesía declamada por todos los participantes y con coplas de solistas; es baile cadencioso y sobrio, con licencias mayores para el capataz. En su letra se refleja el amor por el paisaje, la protesta social, la religión, los sentimientos, el diario vivir y hechos milagrosos. Este ritmo, esta danza, esta forma de comunicación, no tiene equivalente en el mundo andino, es lo más propiamente afro, por eso es su símbolo más fuerte, su mayor instrumento de comunicación; resulta el mejor medio para transmitir mensajes, y que éstos sean escuchados por otros.

También acompaña todos los acontecimientos importantes de la vida de las comunidades afros. Pero, además, se ha «puesto de moda» en las grandes fiestas de las ciudades. Este fenómeno, iniciado a principios de la década de los noventa, ha permitido que en muchos segmentos de la población se aprecie la presencia negra y se revalorice su música.

Quiero advertirles que en el video se observa que tanto el sombrero como otras partes de la vestimenta, la faja específicamente, son de influencia netamente aymara. La vestimenta y el peinado, sobre todo en las mujeres, están entre los elementos que mejor reflejan la interrelación con las comunidades aymaras nativas.

La juventud, las migraciones y, sobre todo, los movimientos de Saya han producido un rescate de la creación de formas más propias; pero las personas mayores continúan luciendo sus trenzas y sus mantas de vicuña en los días de fiesta. Por ejemplo, llama la atención que, como ocurre en el mundo aymara, en el que la manta de vicuña es un elemento de prestigio, para algunas comunida-

des negras sea igualmente importante, hasta el punto de usarla, a pesar del calor yungueño.

Además existen danzas sobre los negros. En las grandes fiestas, mestizos y criollos imitan a casi todos los grupos étnicos, como trasgresión de lo cotidiano, y la búsqueda de ser otro en la fiesta, para fortalecer su contradictoria identidad. Esta transformación tiene su lado positivo, cuando llega a ser una auténtica y respetuosa vivencia del otro.

El Caporal ha llegado a confundirse con la Saya, pues tiene sonidos y compases que recuerdan su ancestro afroyungueño. La Morenada, cuyo origen está todavía en discusión, se refiere a los negros esclavos. Para representarlos, mestizos y criollos se ponen máscaras de negros sufridos, con ojos saltones, rasgos y gestos exagerados, vestimenta y paso que pesan, por supuesto con cadenas y grillos que les impiden caminar más rápido. ¿Ustedes han observado en este video que los auténticos afros están así vestidos? ¡Claro que no!

Todavía no existe una respuesta que explique por qué esta danza, la Morenada, que recuerda la esclavitud en la Colonia, sea la preferida de los mestizos y de miles de personas de pocos recursos, que ahorran todo el año para poder bailarla. Dice una canción que, «si quieres bailar Morenada, tienes que tener platita». Estas danzas están presentes en todas las fiestas andinas bolivianas y ambas tienen relación con la historia negra de capataces y esclavos.

En varias procesiones se canta una Saya que dice así:

Padre Jesucristo, padre de este mundo
Te pedimos que te acuerdes de tus hijos,
En especial los ancianos, los niños pobres,
Y los huerfanitos
A los gobiernos no les importa
Que se mueran de hambre

En las fiestas, otra canción saya que refleja un sentimiento personal:

Hoy estoy aquí,
Mañana ya no.
Dame la mano amorcito,
Porque mañana me voy

Como lo he expresado, la Saya convoca, «concientiza», autoafirma, implementa planteamientos políticos y sociales y ha permitido que el negro ocupe nuevos espacios de la realidad. Las costumbres del ciclo de la vida y de la muerte tienen también características propias, así como interrelacionadas.

A nosotros nos contaron nuestros abuelos que en el primer contingente de esclavos que llegó a la hacienda Mururata en el siglo XVIII, había una persona de origen congo que tenía el rango de rey, lo que posibilitó la fundación de una monarquía simbólica en América. Bonifacio Pinedo, se llamaba, pero como todos los demás negros fue esclavizado; el patrón se dio cuenta que tenía gran ascendiente sobre sus hermanos, por lo que tuvo algunas distinciones hacia él.

Desde hace varias décadas, los pobladores más ancianos que viven en las comunidades cercanas al pueblo de Mururata, como Tocaña, Chijchipa y otras, recuerdan el día de coronación y la fiesta en homenaje al rey Bonifacio Pinedo, con nostalgia y gratitud, por lo que consagraron allá por el año 1960 a Bonifacio II: *«… era el día de Pascua o fiesta de San Benito. El rey portaba una corona, cetro y capa, nosotros éramos «changos»* (niños), relata el abuelo Pedro Rey… *le agarrábamos la capa por todos lados… el Rey iba por delante y la saya por detrás. La fiesta duró tres días y se realizó en la casa de hacienda. Todas las comunidades negras participaron en la ceremonia como un signo de respeto a la autoridad del Rey».*

En la Pascua de 1992, bajo el auspicio de la familia Cariaga, dueña de la ex casa de la hacienda de Mururata, nuevamente se llevó a cabo la ceremonia de coronación del rey de la raza negra. Los elementos de la vestimenta de la coronación de Bonifacio II, corona, capa y cetro, se deterioraron con el pasar del tiempo, por lo que la familia Cariaga donó una nueva corona para la ceremonia de coronación de Julio Pinedo, nieto de Bonifacio.

El Rey recibe la corona, el manto y el cetro como símbolo de respeto y honor a la comunidad negra. Tal como ocurrió en las ceremonias anteriores, los integrantes de la comunidad asistieron masivamente, para acompañar la coronación del rey negro con cantos y bailes de saya. En la actualidad, Julio Pinedo, símbolo de sucesión de linaje pero sin autoridad real sobre sus súbditos, vive con toda su familia en el pueblo de Mururata, y como lo hicieron todos sus antepasados, se dedica al trabajo de la tierra.

El abuelo Manuel, por entonces fiscal de la comunidad desde hace cuarenta años, recuerda que cuando murió su antepasado Bonifacio II, cantaban un baile que comenzaba así:

Al cielo me he de quejar,
ay mis sentimientos…
al cielo me he de quejar,
yo mis sentimientos…

Nos relata también sobre el Mauchi, que es un rito ceremonial funerario cantado. Es la ceremonia del entierro del negro, específicamente cuando es mayor y casado. La ceremonia comienza en el cementerio; se llega en parejas y se canta con mucho sentimiento y dolor:

Doblen las campanas,
Repiquen por Dios,
Repiquen señores,
Repiquen por Dios…

El compadre Manuel, tiene la capacidad de rezar en los velorios hasta cuatro horas seguidas. En Tocaña, el cura hace pausas en la ceremonia religiosa del entierro para permitir que el fiscal diga los rezos.

El mauchi, como otras expresiones afrobolivianas, contiene palabras o vocablos cantados en una lengua o dialecto que se presume es de origen africano y que aún no ha podido ser identificado por los investigadores; el significado de esas palabras se asume, no se conoce. El mauchi tiene varios tiempos o partes. La primera, la de los rezos, es conducida por una persona mayor. En Tocaña, ese papel lo desempeña el fiscal de la comunidad. El doliente más cercano, la madre o la esposa del difunto, está vestida de negro y se ubica en el centro de la escena, rodeada de familiares y amigos. De la parafernalia de este ritual, forman parte el tabaco negro, las hojas de coca y un licor, para consumo de todos los asistentes.

En el cementerio, durante el entierro, las mujeres cantan el «consuelo»:

Ay, qué haré, ay qué haré.
Mi mala suerte, dónde le encontraré a mi compadre, uauay.
Andaré todos los días camino grande,
Lloraré, lloraré mi mala suerte.
En qué lugar le encontraré a mi compadre.

Ay consuelito, qué dolor, qué dolor de corazón que uno siente.
Ay, mamá, yo no más todos los días llorando.
Qué será de mí, pobre, ay consuelito.
Uau, uaauay, ay qué haré, qué no haré.
De mi compadre, ay consuelo.

El mauchi sólo se canta después de dejar al muerto enterrado, durante el recorrido de regreso, desde el cementerio hasta la casa del difunto; generalmente ese recorrido dura unos veinte minutos. El cortejo acompaña a la madre o a la viuda del fallecido y en el regreso se detiene dos veces. Los abuelos dicen que cuando se canta el mauchi se está llamando a la muerte: por lo tanto éste es el único momento adecuado para cantarlo, cuando hay un difunto que se encuentra en el cementerio, esperando para hacer su tránsito hacia otra vida.

Hombres y mujeres tienen papeles diferentes en el ritual: cuando se canta el mauchi, el dolor de las mujeres es muy grande; el momento que sigue al entierro es muy doloroso y ellas sólo tienen fuerzas para llorar al difunto. Sólo los hombres pueden cantar el mauchi; durante los rezos los hombres se quitan el sombrero, pero se lo vuelven a poner para los cantos.

Otra característica del mauchi es que durante la ceremonia, los dolientes no pueden repartir tragos ni comida; para eso están las personas allegadas, que pueden ser familiares de la misma comunidad o de otras comunidades que hayan llegado para el entierro.

Las hojas de coca, que se ponen en una bandeja en el centro de la habitación, son símbolo de tradición y de unión entre los presentes, pues están allí para ser consumidas por todos. Esta costumbre está presente en las fiestas y en las reuniones sociales en todas las comunidades de Bolivia. El campesino boliviano considera que la coca es fortificante y su consumo aporta fuerza para trabajar o para suplir las carencias de una buena alimentación.

Es costumbre también que a medida que los parientes están regresando a la casa del difunto después del entierro, cada uno de los visitantes se acerque a la persona más allegada al ser querido muerto para darle sus condolencias, entonces ella suele contar los últimos momentos del fallecido, llorando todo el tiempo.

SE VENDEN

Seis esclavos, que comprenden dos matrimonios con dos hijos: uno de ocho años y el otro de cerca de un mes. Se arrienda la Calera Agustina. En el despacho de este periódico se dará razon.

Aviso publicado en *El Comercio* de mediados del siglo XIX.

Derechos humanos y desarrollo étnico afroperuano

Jorge Ramírez Reyna

Si bien es cierto que los barcos que traficaban con esclavos llegaban al África y hacían prisioneros a los africanos, y los esclavizaban, no todos fueron raptados a la fuerza; también guerreaban entre tribus, y aquélla que ganaba vendía los integrantes de la que perdía, a los traficantes. Desde ese momento la palabra «negro» pasó a ser sinónimo de esclavitud, por ello consideramos que sería recomendable tratar de quitar de nuestra mente y de nuestros labios, la palabra «negro» y empezar a utilizar la palabra afrodescendiente, afroperuano, afroecuatoriano, etc.

Nuestros antepasados africanos vinieron principalmente de las Costas occidentales de África. Cartagena de Indias, en ese tiempo zona principal de instalación del Imperio Español en el Nuevo Mundo, fue la plataforma de contactos que contribuyó a modelar la personalidad cultural de los países andinos bajo la égida de las economías esclavistas. Se debe destacar el impacto que tuvo la inmigración masiva de africanos, cerca de 9 millones entre los siglos XVI y XIX, y su incidencia en la composición demográfica de los países andinos.

A principios del siglo XVIII Cartagena no sólo fue el lugar de recepción de africanos esclavizados, sino que además se convirtió en el primer puerto redistribuidor de mano de obra esclava para Colombia, Venezuela, Ecuador y Perú. La presencia de cientos de miles de hombres, mujeres y niños africanos trabajando en las ciudades, villas, minas, haciendas y poblados, fue una realidad histórica y demográfica incontrastable. En la actualidad, en el litoral Pacífico vive la mayoría de los descendientes de los africanos inmigrantes que llegaron entre los años 1540 y 1800. Estos descendientes se han agrupado creando sus pue-

blos, reconstruyendo su cultura a partir de la constante interacción con los pueblos indígenas y nativos de cada región.

Se define como pueblos o comunidades afroperuanas a aquellos grupos originarios que tienen existencia en sí mismos, sin necesidad de reconocimiento de terceros; se les considera de esta manera, por estar unidos por caracteres étnicos, culturales y sociales, además de la posesión común y permanente de un mismo territorio cuyas condiciones los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y que están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones; son pueblos que se auto-identifican como tales.

En la época contemporánea, los afroperuanos iniciaron su etapa de rebelión en protesta por la esclavitud, emigrando a zonas rurales donde explotaban pequeñas unidades agrícolas o trabajaban en parcelas más grandes con cultivos comerciales y de subsistencia. Actualmente, los afroperuanos, por lo general, residimos en los barrios más pobres o en las zonas agrícolas de la costa peruana, en las que faltan los servicios básicos más elementales, lo que afecta drásticamente nuestros niveles y calidad de vida. Las familias sufren graves consecuencias por la desocupación, el desempleo, el alcoholismo, la drogadicción, todo lo cual, incide en el desarrollo de una débil autoestima e identidad.

En las principales ciudades de la costa, los varones afroperuanos trabajan principalmente brindando servicios de seguridad, obreros de construcción civil y mano de obra no calificada; las mujeres se ocupan del servicio doméstico, entre otras funciones de nivel secundario; existen empleados de raza negra en la administración pública, ocupando puestos de grado técnico y profesional como enfermeros, docentes y secretarios, entre otros; algunos trabajan en actividades privadas vinculadas a organizaciones no gubernamentales y una minoría tiene negocios o actividades propios.

Como ya lo he mencionado, hoy día, los afroperuanos seguimos formando parte de los estamentos más pobres de nuestra sociedad y seguimos siendo percibidos como ciudadanos de segunda categoría. En efecto, a lo largo de la república, la escasa movilidad ocupacional que hemos tenido, ha impedido un mayor ascenso social en el seno de nuestra comunidad. La mala calidad de la educación también ha sido un factor que ha mantenido a nuestro grupo imposibilitado de lograr una mejor preparación, por lo tanto, nuestro acceso ha sido desigual con respecto a las oportunidades de empleo y de desarrollo social.

Esta situación de pobreza extrema se ha visto profundizada por las diferentes políticas de ajuste y de reforma del Estado que se han aplicado en nuestro país. Así por ejemplo, en las zonas rurales muchos pequeños propietarios

agrícolas negros se han visto afectados por la desaparición de la Banca de Fomento o por la inexistencia de fuentes de crédito que les permitan garantizar su producción. En esta zona es muy frecuente ver una gran cantidad de jóvenes desocupados que migran a las ciudades o que caen en conductas antisociales ante la inexistencia de canales de desarrollo adecuados para ellos.

En las ciudades, la política de reducción del aparato del Estado y el quiebre de una serie de industrias ha provocado despidos que también han afectado a los afroperuanos. En muchos casos, los despedidos eran la única fuente de ingreso para familias numerosas, que hoy están al borde de la indigencia. Ante esta situación, los afroperuanos no hemos recibido ningún tipo de ayuda específica que contribuya a paliar esta dramática situación. En realidad las políticas asistenciales del Estado han estado orientadas principalmente a la población pobre de origen indígena, olvidándose que formamos parte de los pobres del país.

El Estado frente a esta situación de pobreza y ante las formas abiertas o no de racismo y prejuicios raciales que ejercen contra nosotros poco o nada ha hecho. Es más, al negar la existencia del racismo y no establecer sanciones, se ha tenido una actitud permisiva, que de una u otra forma ha favorecido las discriminaciones que se ejercen contra la comunidad afroperuana. Tampoco ha promovido una política social que iguale en oportunidades a los afroperuanos con el resto de la población de nuestro país. No existen políticas públicas de atención e incentivo que estimulen el progreso de nuestra gente, ni tampoco se ha alentado a aquéllos que por sus dotes personales podrían haber destacado y servido de ejemplo para otros.

Por otra parte, los medios de comunicación desarrollan una permanente agresión contra la identidad y dignidad de los afroperuanos. Es frecuente ver cómo desde ellos se proyectan imágenes de risa, burla, apodos, chistes maliciosos y escépticos, manifiestamente estereotipadas y falseadas que no sólo buscan mantener el «rating» de su programa, sino que justifican y, muchas veces, legitiman el racismo existente en nuestro país.

Por lo arriba expuesto, debemos implementar, para los medios de comunicación masiva, campañas de información y orientación que les permitan desarrollar un tratamiento más adecuado sobre los mensajes e imágenes que proyectan respecto de nosotros. Es nuestro deseo que el Estado implemente una política cultural basada en el respeto a la diversidad, garantice y afirme el desarrollo de la cultura afroperuana.

Desde el campo de la política, tampoco se reconocen las demandas específicas de las comunidades afroperuanas, como partes concretas de las exigencias

y necesidades de la Nación. En las agendas y políticas de los partidos, nuestras aspiraciones e intereses, por lo general, no son recogidos ni se promueve nuestra participación en la escena política oficial. Pese a que nos definimos como un Estado democrático y pluricultural, ha tenido que pasar mucho tiempo para que los aportes de la cultura afroperuana sean reconocidos como parte general de la identidad del país.

Las respuestas organizativas de los afroperuanos

Como señalara en párrafos anteriores la respuesta de los afroperuanos frente a estas situaciones ha estado presente desde un primer momento, sin embargo, es a partir de 1950 que se empiezan a desarrollar procesos organizativos, basados claramente en el fortalecimiento de nuestra identidad y autoestima.

En las décadas de los 50' y 60' se organizaron dos actividades importantísimas; la primera de ellas, la formación del grupo «Cumanana» liderado por Victoria y Nicomedes Santa Cruz. Los hermanos Santa Cruz, llevaron adelante una importante labor de recopilación y difusión de los aportes más significativos de la cultura afroperuana y utilizaron como medios para esta labor, la promoción de la danza, la música, el teatro y el canto negro peruano. Asimismo, encolumnaron tras de sí a un importante grupo de personalidades de la comunidad afroperuana. El grupo «Cumanana» se constituyó en el primer gran paso para el reconocimiento del aporte africano en la cultura nacional y popular peruana de la actualidad.

En los años 60' se formó el grupo de los «Melamodernos» liderados por el abogado Juan Tasayco, quien inspirado en las luchas de los movimientos por los derechos civiles en los Estados Unidos se propuso reivindicar en el Perú, los derechos civiles y sociales que nos correspondían como ciudadanos. El doctor Tasayco fue uno de los pioneros en el desarrollo del sentimiento de ciudadanía que hoy anima a muchas de las organizaciones afroperuanas.

En 1972 se creó en Lima la Asociación Cultural de la Juventud Negra ACEJUNEP, organización que integraba a un grupo de jóvenes afroperuanos de los barrios de Lima. La ACEJUNEP se propuso, y de hecho realizó una serie de actividades para dar a conocer la realidad de los negros en el Perú y para promover la integración y el rescate de nuestra cultura. Este movimiento fue el primer gran intento de organización de los jóvenes afroperuanos. En 1983, surgió el Instituto de Investigaciones Afroperuanas (INAPE) con el pro-

pósito de desarrollar un diagnóstico de la realidad socio-histórica y cultural de los afroperuanos.

En 1986, como parte de este mismo proceso se fundó el movimiento negro «Francisco Congo», que ha luchado por la reivindicación de los derechos históricos y ciudadanos de las comunidades afroperuanas y que desarrolla un importante trabajo de organización de bases. «Francisco Congo» ha logrado constituir filiales en las principales localidades donde existe una significativa presencia afroperuana, las que empezaron a promover el desarrollo de las comunidades afro. Ha fomentado importantes experiencias de capacitación para el desarrollo microempresarial, de promoción de la mujer afroperuana, y de conocimiento sobre nuestra historia y aporte al país.

En 1990 se creó el Movimiento Pro Derechos Humanos del Negro, hoy denominado Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (ASONEDH) que se ha propuesto contribuir al desarrollo de una conciencia y orden jurídico de respeto a los derechos fundamentales de los afroperuanos y de lucha contra el racismo. ASONEDH nació también como respuesta al clamor popular de la comunidad afroperuana cansada de soportar el racismo y la humillación por causa del color de la piel o por el origen africano. Es así que en 1990 un grupo de abogados afroperuanos se reunió y decidió conformar esta institución para defender los derechos de los afrodescendientes en el Perú.

Es importante señalar que durante todo este tiempo como institución se ha logrado:

1. Un proceso de discusión y de debate sobre el problema de la discriminación racial en el Perú por parte de la sociedad civil y algunos órganos del Estado.
2. Una movilización popular de los sectores negros e indígenas para la realización de un plantón frente a una discoteca donde se les negaba el ingreso a negros y otras minorías.
3. Las tres primeras leyes en contra de la discriminación, debido a la presión institucional: Ley Nº 267772, (contra la discriminación en las ofertas de empleo) Ley Nº 27749 (contra la discriminación en los servicios públicos) y Ley Nº 27270 (que penaliza el racismo como delito).
4. La puesta en marcha del primer Boletín, de un Programa Radial y de una revista Afroperuana, llamados todos «VOCES NEGRAS», dirigidos por mujeres de la organización.

5. La promoción de un proceso informativo sobre los aportes históricos, que como descendientes de africanos han aportado al desarrollo del país.

La Constitución política del Perú de 1993 establece que toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural, que el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación. Sin embargo, en su artículo 89, sólo se reconoce y respeta la identidad cultural de las «Comunidades Campesinas y Nativas», con lo cual se hace caso omiso de las comunidades afroperuanas. El reconocimiento constitucional de la conformación pluriétnica del Perú implica la aceptación de que existen diversas culturas en la sociedad con igual capacidad de acción, de derecho y de valores. Lo preocupante es que este hecho tangible no se expresa de modo alguno en la estructura del Estado, en la distribución del poder ni en el gasto público en educación, vivienda y salud para la población afro. Se considera a la mayoría de la población afroperuana como vestigios del pasado, por lo que subsiste en una pobreza crónica y sometida a una discriminación institucionalizada e individual, que da como resultado el «endocracismo», es decir la persistencia de estructuras sociales e individuales racistas.

En el año 2001 el Gobierno instituyó la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos, presidida por la Primera Dama de la Nación, que depende de la Presidencia del Consejo de Ministros. Al momento de su conformación, los afroperuanos no fueron tenidos en cuenta, por lo que se inició una campaña para que ser incluidos como parte de esa comisión, pedido que fue aceptado; en tal sentido, ahora la comisión se llama Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos.

En cuanto a otros logros, es fundamental resaltar la constitución y permanencia de esta importante red de organizaciones afroperuanas y una actitud más receptiva que hoy se aprecia por parte de otros sectores, en la lucha contra el racismo y la discriminación que se ejerce, cmo así también, el reconocimiento del aporte en el desarrollo del país, y una actitud más autocrítica por parte de las organizaciones políticas con el fin de incorporar todas las demandas y aspiraciones.

En lo que a dificultades se refiere, siguen siendo la pobreza y la débil autoestima e identidad de muchos afroperuanos, grandes obstáculos por superar. También es urgente vencer su no visualización en la historia del país, por lo que es necesario construir un marco social y jurídico que garantice el pleno ejercicio de todos los derechos.

Con respecto al tema de la pobreza es importante promover en el seno de la comunidad afroperuana nuevos valores sobre el trabajo, la calidad y la eficiencia para impulsar un espíritu empresarial más progresista. En ese sentido, se debe dar mayor trascendencia al trabajo, el que servirá para dignificar y no para mantener en el límite de la meta de supervivencia a la mayoría de los afroperuanos.

Puestas de esta manera las cosas, los retos para el futuro aparecen claramente delimitados. En lo organizativo es muy importante mejorar los niveles de capacitación de los miembros de las organizaciones. Es fundamental, desarrollar programas de formación de líderes, promover el conocimiento y la identificación con la historia y la cultura, e implementar programas que estimulen el desarrollo de la autoestima e identidad. Es importante impulsar también la articulación de las organizaciones de los afroperuanos con el resto de organizaciones e instituciones del país y con las organizaciones afroamericanas del continente y del mundo, a través de líneas o redes de cooperación e intercambio.

A nivel comunitario es importante organizar programas integrales de desarrollo en los ámbitos rural y urbano que promuevan la generación de ingresos y de empleo adecuado para los afroperuanos; potenciar algunas experiencias de autogestión y desarrollo micro-empresarial que se vienen realizando; elaborar proyectos de asistencia, capacitación y empleo para el joven y la mujer afroperuanos, y establecer métodos de ayuda y asistencia básica para la familia y la niñez que permitan atenuar el impacto de la pobreza y las políticas de ajuste.

En el campo del desarrollo institucional es importante promover propuestas jurídicas que penalicen y sancionen el racismo, que establezcan restricciones claras y que garanticen el pleno ejercicio del derecho a la igualdad jurídica de los afroperuanos. Dentro de este marco institucional es fundamental impulsar una participación activa de los afroperuanos en la vida pública y política del país con el fin de dar solución a sus problemas más apremiantes e históricos.

A través de los años los afroperuanos han desarrollado acciones y manifestaciones culturales que han trascendido en la escena social del país, con el propósito no sólo de reivindicar su patrimonio cultural y su capacidad creativa e intelectual, sino también, de levantar una demanda que atienda sus necesidades económicas, políticas y sociales. Dentro de este campo cultural, la escuela debe cumplir un papel privilegiado en la revaloración y respeto de la cultura afroperuana; se debe estimular el desarrollo de programas educativos donde se visualice en el currículo su presencia y aporte.

El Estado peruano ha estimulado en forma aislada a los afroperuanos que se han destacado por sus dotes personales, su arte y cultura, sirviendo de vitrina e imagen para otros países. Frente a esta situación de diferenciación, a formas abiertas y solapadas de racismo que se ejerce contra esta comunidad poco o nada se ha hecho, reconociéndose al negro simplemente como eximio bailarín de festejo, hábil futbolista o músico por excelencia.

Como han podido comprobar a través de esta exposición, no se refleja una política social que iguale en oportunidades de desarrollo a los afros con el resto de las comunidades del país, lo que genera una serie de exclusiones en todos los campos, y niega la historia, la cultura y el aporte realizado al patrimonio cultural de la sociedad peruana. Finalmente, quiero recordar que en el año 2004 se conmemoran los 150 años de la abolición de la esclavitud, por lo tanto aprovechamos esta oportunidad para solicitar a la UNESCO su apoyo y su auspicio para que acompañe estas celebraciones.



Loa Simbi (pintura alegórica del ritual vudú de André Pierre).
Cl. Danièle Bégot.

Encuentros y desencuentros de afromexicanos, indígenas y mestizos en los sinuosos caminos de la Costa Chica de Guerrero

Haydée Quiroz Malca

Hablar sobre la población de origen africano en México[1] es complejo, debido a varias razones, entre otras, a la falta del reconocimiento de su presencia no sólo históricamente, sino también en la actualidad. Sumado a ésta, el reducido número de investigadores que la problemática generó y/o atrae. Aunque esta situación ha ido variando, continúa todavía la carencia de trabajos de corte etnográfico y antropológico, y predominan las indagaciones históricas. Por esta razón, se presentarán los antecedentes de las investigaciones sobre los afrodescendientes, para luego exponer una visión general de la actual situación de las pesquisas en la Costa Chica de Guerrero[2]. Se toma esta región porque es representativa del resto del país. Es casi el único lugar, donde se encuentra en la actualidad, un conjunto significativo de población de origen africano, que reúne características culturales específicas como colectividad. Y a partir de las investigaciones y el tratamiento que se le ha dado a la Costa Chica por parte de

[1] Nos referimos a la población que fue sometida a una situación de esclavitud y traslada por la fuerza, a la entonces Nueva España, y luego de su arribo se mezcló, con los indígenas originarios y con los conquistadores. No existe consenso sobre el, o los conceptos adecuados, para su denominación. En el texto se mencionará esta discusión, y algunas de las distinciones que han hecho los intelectuales, así cómo ellos se reconocen a sí mismos.

[2] La Costa Chica se extiende desde el sur de Acapulco y llega hasta las costas de Huatulco Oax, en este caso sólo consideramos el estado de Guerrero, y eventualmente se mencionarán datos de Oaxaca, debido a que es difícil hacer corresponder una separación política con un área cultural que tiene continuidad (mapas 1 y 2).

los estudiosos y de la política cultural que se ha desarrollado allí, podríamos establecer tendencias similares para el resto del país[3].

Los primeros acercamientos

Existe consenso, sobre las obras pioneras de Aguirre Beltrán. Aunque, esto no está en discusión, hubieron algunas indagaciones previas que considero es importante señalar. Los antropólogos físicos fueron los primeros en hacer trabajo de campo con la población de origen africano en la Costa Chica. El investigador italiano Dino Camavitto[4] los definía como «zambos, híbridos, derivados de la mezcla de los 'amerindios' de las familias étnicas: 'muzgas' y 'tlapanecas' con los 'negroides y los esclavos negros' importados del Golfo de Guinea (Camerún, Nigeria y Costa de Oro)».

El autor habla de negroides explicando que la población negra de la Costa ha perdido, a través de cambios lentos, el carácter de población verdaderamente negra. Es por esta razón, que afirma que son híbridos. Sostiene que es imposible medir la proporción de sangre negra e india, hace notar el predominio numérico de la población india, y la pequeña influencia de la sangre blanca.

Camavitto nunca aclara la procedencia exacta de los habitantes de la Costa Chica de Guerrero; sólo nos dice que fueron 80 individuos, de los cuales 28 eran hombres adultos, 20 mujeres, y 32 de ambos sexos en fase de crecimiento. Este grupo fue comparado con otro, de una investigación —suponemos similar— que hizo Davenport y Steggerda con los negros de Jamaica, de quiénes presume, tuvieron el mismo origen que los de la Costa Chica. La otra colectividad utilizada como contraste en representación de la «raza» indígena, fueron los tlapanecos de Malinaltepec y Tlacoapa, estudiados por Montandon y Bisutti.

---

[3] En la actualidad la otra región donde se han intentado algunas investigaciones etnográficas es el Estado de Veracruz. En el resto de país también se tendrían que hacer pesquisas sobre el tema, pero en la muchos Estados, ni siquiera, se acepta la existencia histórica de población de origen africano. Entonces habría que hacer trabajos de difusión para aceptar ésta presencia y generar un mayor interés sobre el tema. Esto se inició con la creación del Programa de la Tercera raíz en la Dirección General de Culturas Populares, pero en la actualidad éste ha sido cancelado.

[4] 1937: 1.

La razón de introducir este autor y algunos comentarios es doble. Por un lado, es muy probable que haya sido el primer[5] trabajo de campo que se hizo en la región y también sobre la población de origen africano en México. Por otro, el carácter del trabajo, es decir, desde la antropología física. Camavitto presenta las características descriptivas y pigmentarias, talla, esqueleto y otras. Este hecho, en un tanto limitante, ya que no permite conocer algunos rasgos de la cultura de estos grupos, que hubiera sido de gran utilidad como antecedente. Además, que el primer interés sobre esta población haya sido sobre sus rasgos físicos, da una idea sobre el atractivo que representó.

Otras publicaciones más o menos contemporáneas, sobre la población de la Costa Chica, fueron las de Carlos Basauri[6], con dos textos de corte etnográfico, sobre la población negra de Jamiltepec, Oax. El primero de los mismos, incluso, formaba parte de una publicación sobre el conjunto de la población indígena de México. También lo denominó *Grupo Negroide* de la Costa Chica, aunque el trabajo de campo lo realizó en poblaciones de la Costa Chica de Oaxaca (Jamiltepec). Su argumentación se orienta hacia la sustentación de criterios para considerarlos como otro de los grupos étnicos existentes en nuestro país.

Basauri[7] proporciona datos muy interesantes. En la actualidad[8] todos los Estados de la República que se encuentran tanto en los litorales del Pacífico como en los del Golfo, tienen un porcentaje más o menos elevado de negros, distinguiéndose principalmente los Estados de Veracruz y Guerrero y el Territorio de Quintana Roo. En sus dos publicaciones los datos son similares; se trata de una descripción que al mencionar los antecedentes históricos, sostiene que uno de los problemas fundamentales en la integración racial de México es la influencia del negro (1940:670). Afirma que, sin ser un *grupo racial propiamente indígena*, debe catalogarse dentro de los aborígenes, por estar establecido en regiones perfectamente demarcadas en algunos puntos de la República, y ser

[5] El trabajo de campo se realizó a través de una encuesta demográfica, antropológica y medico-biológica entre varios grupos étnicos mexicanos. Gracias a una coordinación entre el Comité Italiano para el estudio de los problemas de la población y el Comité Mexicano de agosto a diciembre de 1933.
[6] 1940, 1943.
[7] 1940: 674.
[8] Finales de la década de los 30's.

sus problemas iguales a los de «nuestros autóctonos»[9] (1940:674). Asevera que, para esa época, existían de 10.000 a 14.000 hombres de *raza negra* en la Costa Chica (desde Acapulco, Guerrero, hasta Puerto Ángel, Oaxaca) únicamente. Explica que, los datos sobre cantidad de población, fueron tomados del estudio hecho por el licenciado José Pavía Crespo, sin proporcionar una ficha bibliográfica.

Otro elemento importante para este autor, es la situación social de los *negros*, que es semejante a la de los indios en cuanto a clase social, y son vistos por los mestizos como una clase inferior. Éstos a su vez, ven con cierto desprecio a los indios, a quienes llaman *«los inditos»*. Concluyendo que, más bien, existe cierto antagonismo entre indios y negros, y fuera de ciertos contactos comerciales, no se dan relaciones entre individuos de una y otra raza. Hemos podido constatar que esta afirmación, sobre las relaciones entre mestizos, indígenas y la población de origen africano, que menciona Basauri, continúa[10] desarrollándose con altos y bajos, es decir, a veces se unen en alianzas, y otras tienen conflictos abiertos y/o latentes. Creemos que las razones de estas similitudes y diferencias tienen explicaciones históricas, económicas y culturales, más que con sustentos basados en los colores de la piel o los rasgos, y características somáticas. Nuestra argumentación estará orientada en este sentido. Lo que resulta interesante, es que desde esta época se reconocía la existencia de relaciones, sean conflictivas o no, entre los diversos grupos sociales asentados en la región; hecho que fue casi olvidado después de la publicación de Cuijla. Los trabajos posteriores al de Aguirre Beltrán, se centraron en el estudio de los grupos indígenas o en el de los denominados afromestizos separadamente, y se fue descuidando, lo que históricamente habitaban, compartían y competían, un mismo espacio.

Otro elemento que menciona Basauri es el aspecto externo de la población. Dice que no tuvieron tiempo ni aparatos adecuados para hacer el estudio antropológico (antropométrico)[11]. Detalla las características físicas de la población como estatura, formas de la cabeza, mentón, prognatismo, tórax, y otras. A partir de esta información, concluye que no existen mezclas de sangre entre

[9] El entrecomillado es mío.

[10] Hablo de los albores del siglo XXI.

[11] Es decir de Antropología Física.

negros e indios, y tampoco entre negros, mestizos o blancos, pero que alguna vez debieron haber existido. De otra manera no se podría explicar la diversidad de tipos que pudieron observar y que no corresponden según el investigador, al tipo antropológico clásico negro (1940: 676-678). Algunas de estas aseveraciones eran coherentes con las discusiones del momento, si pensamos en el estudio de Camavitto, desde la antropología física.

Basauri, señala la ausencia de mezclas, e insiste en que no había uniones entre los tres grupos (en ese momento), aunque acepta que debieron ocurrir en el pasado, y que como producto de éstas, se mantienen en la actualidad, una diversidad de características físicas. Sería cuestionable, porque es muy difícil pensar que en los tiempos coloniales y hasta después de la independencia, si había mestizaje, se hubiera detenido durante los años en los que Basauri trabajó en esa región. Posteriormente y aún en la actualidad, está vigente. Incluso Aguirre Beltrán que llega pocos años más tarde a la región, constata la diversidad de mezclas y combinaciones; razón que le sirve de base para definirlos como grupo afromestizo. Tal vez, las consideraciones por las que Basauri niega la mezcla, pudieran venir de la prohibición colonial, y de la separación en castas. El «deber ser» era: «no mezclarse», pero la realidad fue otra. El discurso continuó afirmando que no había uniones entre los tres grupos de la región, y se declaraba su ausencia.

La información sobre vivienda es también relevante. Se dice que era de dos tipos: una de forma rectangular y otra cilíndrica, y la segunda era la más barata de acuerdo con el cálculo de costos que se ha presentado (1940: 684). La de forma cilíndrica es la que Aguirre Beltrán registra como redondo africano. En este caso sería también pertinente revisar las descripciones sobre la vivienda de los indígenas que habitaban esta zona. Parece ser, que fueron más bien los afrodescendientes, quienes tomaron este modelo de los grupos originarios de la región y no al revés. Por las investigaciones históricas[12], se sabe sobre los despojos de que fueron objeto los indígenas que habitaban las áreas costeras. Si

[12] Widmer Rolf: 1990 presenta como ejemplo de estos conflictos una cita de don Francisco de Ordóñez, tequitlato y natural del pueblo de Cintla en 1583: «... estando pescando algunos indios llegan los dichos negros, mulatos de dichas estancias, y les toman el pescado que han pescado y las redes y los arcos y flechas y sobre ellos los maltratan. Y las indias que están guardando las milpas, las espantan los vaqueros y les hacen otras vejaciones tomándoles los plátanos y calabazas y otras cosas por fuerza y contra su voluntad».

se complementa con las narraciones de historia oral[13], se infiere que los amuzgos fueron replegados hacia las montañas. Antes de la Conquista, vivían y tenían asentamientos cercanos a la orilla del mar; su autodenominación significa en español hombre del agua. Con la llegada de los conquistadores y encomenderos a la región, y con ellos los africanos —esclavos o no— los indígenas sufrieron fuertes procesos de despojo que los fueron arrimando y arrinconando hacia los cerros, donde habitan en la actualidad. Pero volvamos a nuestra argumentación sobre el modelo de casa circular, que era el mismo que tenían los amuzgos. Es mucho más probabl, como lo afirma el Cronista de Ometepec, que los afrodescendientes copiaran las viviendas locales hechas con materiales de la región, que trasplantaran el modelo de África. En la actualidad los redondos ya no existen, y se pueden constatar cambios muy acelerados en los modelos de las casas, que van desde el material utilizado hasta las concepciones del espacio.

Basauri[14] proporciona otro dato, también relevante, sobre la vestimenta del grupo negro. Los hombres usaban camisa y calzón de manta, atados a la cintura con cintas; sombrero de palma o sombrero de lana color negro. No usaban «guaraches» ni zapatos. Las mujeres usaban enagua de percal, camisa y refajo de manta, rebozo de algodón. No usaban «guaraches» ni zapatos. En esto se puede constatar ahora, una rápida variación. Por ejemplo, la ropa de hombre, que nos describe Basauri corresponde más bien, a la que utilizan los indígenas, en la actualidad (finales del siglo XX e inicios del XXI). Además, la propia población afrodescendiente sostiene que ellos no son indios[15], porque no usan calzón ni enaguas. Los afrodescentienes de la Costa utilizan ropa que sigue los patrones de la moda (difundidos en especial por la televisión) que denominamos occidental. Por ejemplo, los atuendos de las mujeres van pegados al cuerpo, a diferencia de las indígenas que continúan usando mayoritariamente «huipiles» que son muy amplios. Este aspecto es un factor de diferenciación e identificación cultural muy importante. Solamente el día 12 de diciembre (para la misa de la

---

[13] Información proporcionada por el Sr. Vicente Ramírez (año: 2002), cronista de Ometepec, cabecera municipal regional importante con fuerte presencia mestiza y vecina de los actuales asentamientos amuzgos. Esta afirmación se confirma con la presencia de restos arqueológicos en la franja costera más cercana al mar, que no han sido estudiados.

[14] 1940: 685.

[15] Quiroz: 1998.

festividad de la Virgen de Guadalupe) visten a los niños y niñas de «inditos» y también, la mayoría de las mujeres lucen «huipiles» de alguno de los grupos de la región. Pero el sentido que tiene en este caso es diferente, incluso demuestra el poder económico que se tiene, ya que un traje indígena, de confección artesanal, es en muchos casos, más caro que un vestido occidental.

Los aportes de estos primeros investigadores en la Costa Chica con población de origen africano fueron muy valiosos pero, con Aguirre Beltrán se delimita un interés más específico sobre este grupo de población.

La llegada del maestro Aguirre Beltrán

Alrededor de los años 40's se inician las investigaciones más difundidas del maestro Gonzalo Aguirre Beltrán, aceptado como el primer antropólogo que trabajó, no sólo el tema de la presencia africana en México a nivel general, sino de la Costa Chica en particular. Su indagación se inició, como él mismo lo señala[16], a instancias de Manuel Gamio, con un trabajo muy exhaustivo en el Archivo General de la Nación, publicado por primera vez en 1946. Esta edición se agotó, y al poco tiempo se volvió una rareza bibliográfica, hasta 1972, año en que la misma reapareció corregida y aumentada 25 años después. Se reimprimió nuevamente en 1984, y en 1989 apareció una tercera edición. Pero ¿por qué mencionar en qué años se publicaron? Sucede que estos datos muestran también un chispazo de interés inicial que se apaga, y luego de una cierta calma y hasta olvido, se vuelve a prender en 1971. Esto tiene que ver con un interés más general sobre la población afroamericana, el movimiento negro en Estados Unidos y otros más.

El primer producto fue el texto sobre la población negra en México, en el que se demuestra la importancia que tuvo la presencia africana durante la conquista y la Colonia; desde las razones de la demanda de mano de obra, así como los orígenes de la trata, probables lugares de procedencia y cifras estadísticas de esclavos; esto ubicado dentro de los sistemas de organización colonial, de la ubicación socio-económica (castas) y de la importancia de este contingente externo de población.

---

[16] 1989: 10.

Si se vuelve hacia hacia atrás, y se observa con un poco de cuidado el prólogo de la segunda edición, el propio Aguirre Beltrán narra y ubica las razones de la falta de interés en el tema, frente a una sociedad pos-revolucionaria que se interesa mayoritariamente por la población campesina, en donde se encuentra una aplastante presencia indígena; por lo tanto, el interés se concentra en ésta. Puesto que el indigenismo es una corriente determinante en esos años, el problema de los afrodescendientes queda a un lado.

Habría que hacer una breve génesis para estudiar este excepcional interés por la investigación. Aguirre Beltrán, muestra los intereses de los antropólogos Alfred Métraux y Melville J.Herskovits en el tema de población afroamericana. Desde un principio la investigación fue concebida en dos planos: el histórico y el etnográfico, el pasado y el presente, para que los hallazgos en un estudio interdisciplinario, se apoyaran mutuamente. Su acertada propuesta metodológica de combinar la antropología con la historia, ha estado un tanto descuidada en la tradición antropológica mexicana, al menos para el caso del estudio de la población de origen africano y de la región que ahora nos ocupa. Por ello, sería pertinente que nos propusiéramos al menos retomarla, si nuestra intención está orientada hacia la búsqueda de una mayor profundización en su estudio.

El tema de la presencia de la población de origen africano[17], como ejemplo de método etnohistórico, a nivel de toda la República Mexicana, y de corte histórico, fue publicado en 1946. Después de alcanzar un cierto nivel de profundidad, el investigador decide hacer su trabajo de campo en la Costa Chica de Guerrero. El resultado de estas pesquisas, se difundieron un poco más tarde, con la denominación de «*Cuijla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro*» (1958).

El «conato de investigación etnográfica»[18] en Cuajinicuilapa sólo se puede entender en relación con el trabajo histórico previo —ya citado. El texto abarca, desde la geografía, la historia, el «ethos» de los negros, el matrimonio y sus registros, la agricultura y su organización, las costumbres del nacimiento, la educación, hasta la muerte, así como, temas sobre la sombra, la medicina tradicional, para terminar con la lengua y el corrido. Es valioso por múltiples razones; a pesar de la brevedad del trabajo de campo, fue posible alcanzar la profundidad que se muestra, lo que no hubiese sido viable sin la existencia de las indagaciones previas que constan en los archivos. Otro valioso aspecto meto-

---

[17] Publicada como un libro aparte.

[18] Definida así por el propio autor (1989:11).

dológico es la presentación de conceptos y definiciones del grupo social con el que se trabaja. Al mencionar los tipos raciales que se encuentran en la población, sostiene que «sería difícil afirmar o negar que la población de Cuijla fue totalmente negra; todo, sin embargo, parece indicar que desde un principio el negro se mezcló con el quahuiteca dando origen a una población mestiza, cuyos productos finales hoy forman el grupo mayoritario de los habitantes del municipio. Es indudable que en la hibridización, el factor negro fue preponderante y que, por eso, el mestizo cuileño es, en la actualidad, predominantemente negro: un afro-mestizo» (1985:65).

Su concepto parte del contraste de los datos históricos con la realidad, por ello, cita a Don Inda, quién afirma que al negro no le gusta tal denominación, y cuando los llaman así, reclaman diciendo: «negros sólo los burros, nosotros somos prietos», pero matiza esta afirmación, explicando que la palabra en sí misma no se rechaza, es más bien el contexto y las formas en que se dicen; en las canciones se expresan: mi negro, mi negra o negrita, y no tiene connotación negativa (1985:69).

Éstos —los prietos— constituyen al menos, el 90% de la población de Cuijla y, biológicamente hablando —continúa Aguirre Beltrán—, no son propiamente negros, sino individuos de mezcla preponderantemente negra o *afromestiza*, que ya desde la época colonial fue catalogada como mulata parda o simplemente parda. El hecho —lo explica— viene de los objetivos de la dominación extranjera, la rigidez del sistema racista, que había estructurado una sociedad dividida en castas, que venía doblegándose y concediendo a los antiguos estamentos infames, por su sangre, una definición eufemística, que hiciera olvidarles la antigua connotación despectiva del vocabulario zoológico empleado en la designación de los híbridos,... que en verdad eran y son los negros de Cuijla, y pardos en cuanto son producto de la mezcla del negro con el indio; mezcla que, no se limitó a lo biológico, sino que abarcó también lo cultural.

Es probable, que la actual designación o calificación de afromestizo, que utilizamos muchos afromexicanistas, provenga de esta fuente original, me refiero a Aguirre Beltrán, aunque muchas veces se lo utiliza sin citarlo. En la mayoría de los casos, se usa el concepto sin acotarlo, definirlo o redefinirlo, simplemente se lo toma; tal vez, se lo debería leer con mayor cuidado, por los aportes teóricos y metodológicos que hizo en su estudio sobre la presencia de la población de origen africano en México.

Si pudiéramos hacer algunos reclamos al maestro, tal vez nos hubiera gustado que en la etnografía de Cuajinicuilapa, no se hablara de los afromestizos,

como si fueran los únicos que habitaban el pueblo, y no tuvieran relación con los lugares vecinos (donde habitan indígenas y mestizos); pero se sabe que correspondía a las etnografías del momento.

Después de este acercamiento tan amplio en tantos niveles, ha sido difícil superar a Aguirre Beltrán, en el sentido de hacer algún trabajo que al menos se acerque a la profundidad de su obra sobre la población de origen africano. Ha sido lamentable, que luego de esta INEN el tema; ha permanecido casi totalmente descuidada durante una larga temporada, hasta los 70. Al parecer, como efecto de la publicación de la segunda edición del libro *La población negra en México*, se ha iniciado una nueva corriente de investigaciones que se ha mantenido hasta la actualidad, aunque con muchos altibajos.

Es por esta razón, que en esta breve exposición se hace mención, además de los enfoques antropológicos obligados, algunos trabajos de carácter histórico sobre el tema y la región; por lo que, me atrevería a sugerir que un mayor intercambio de información y diálogo entre la antropología y la historia, podrían fomentar un camino más fecundo en nuestras preocupaciones. Esta propuesta la haría extensiva a la arqueología, dado que en la región son casi inexistentes las investigaciones de esta disciplina, hecho que también limita, en algunos casos, la construcción del conocimiento.

En la Costa Chica de Guerrero existían y hasta ahora permanecen, algunas condiciones que considero deben tenerse presentes. Desde la temprana llegada de la población de origen español y africano existieron en la región, poblaciones indígenas[19] con las que se establecieron relaciones de naturaleza muy diversa.

De hecho, en la actual conformación regional y política, se pueden encontrar, como en las épocas pre-hispánica y colonial, la presencia y la vigencia de varios grupos sociales culturalmente diferenciados: los amuzgos, tlapanecos, mixtecos, nahuas, así como los de origen foráneo, los mestizos (que en algunos casos presentan una marcada ascendencia blanca), y el grupo descendiente de la población africana. Estos dos últimos, son producto de la mezcla con alguno o varios de los anteriores, que moraban en esta área. No se puede hablar de la población de origen africano, de su identidad y su cultura, de manera aislada, sino en relación con el resto de grupos allí presentes.

---

[19] A pesar de los niveles muy altos de mortalidad, y en algunos casos hasta exterminio, permanecieron diversos grupos de diversa adscripción étnica y de variada presencia en esta zona.

Los seguidores[20] de la obra del maestro Aguirre Beltrán

Gabriel Moedano Navarro es, tal vez, uno de los mayores y más constantes seguidores de la tradición de Aguirre Beltrán, en la región. Tiene una trayectoria que se inicia en los 70 y continúa hasta la actualidad. Ha hecho importantes aportes desde 1973 a 1998; entre ellos se menciona: la recopilación bibliográfica sobre el tema, a nivel de toda la República, y trabajos sobre la investigación afromexicanista, la etnohistoria de la población negra, centrándose posteriormente en la tradición oral, el corrido, la música y la danza, como expresiones de la identidad cultural de la Costa Chica; editó y publicó un «cassete» con música de la Costa Chica.

Se debe reconocer la labor de la historiadora Luz María Martínez Montiel, quien ha trabajado el tema de la población de origen africano en México, desde la historia. Además, formó una generación de alumnos interesados en la *Tercera Raíz;* fomentó la publicación de una cantidad considerable de textos centrados en la presencia africana en México. Fue promotora y fundadora del Programa de la Tercera Raíz, en la Dirección General de Culturas Populares. Desde ese espacio inició una labor de difusión, promoción y reconocimiento de otro de los componentes de la nación mexicana. Impulsó la realización de los encuentros de investigadores interesados en este problema, entre los que se destaca el Encuentro Nacional de Afromexicanistas. Si bien los asistentes han sido mayoritariamente historiadores, se ha contado con la participación de antropólogos, musicólogos y otros investigadores.

Miguel Ángel Gutiérrez Ávila es otro investigador que ha trabajado diversos temas de la población afromestiza en la región, desde los años 80, indagando en cuestiones relacionadas con el léxico del trabajo agrícola en San Nicolás; la recopilación de cuentos de tradición oral; investigaciones sobre el corrido y la violencia. En una de sus últimas publicaciones expone sobre el derecho consuetudinario y el derecho positivo entre mixtecos, amuzgos y afromestizos.

Arturo Motta, Ethel Correa y Jesús Machuca, han investigado en la Costa Chica de Oaxaca, temas que van desde la identidad y la ecología hasta expresiones «dancísticas». Los dos primeros, en los últimos años, están dedicados a

---

[20] Se mencionan brevemente los autores y en la bibliografía final se incluyen las fichas completas.

cuestiones históricas, a partir del hallazgo de un censo de 1889, muy interesante, porque incluye el componente racial.

Cristina Díaz ha realizado varias investigaciones sobre la Costa Chica tanto de Guerrero como de Oaxaca. En su tesis de licenciatura, además del aspecto etnográfico y de parentesco, hace una recopilación bibliográfica sobre la presencia africana en México, que es muy relevante. Otro tema de su interés ha sido la narrativa afromestiza.

Judit Solís Téllez, alumna del doctorado de la UAM-Iztapalapa, hizo una tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas sobre la identidad y la cultura en San Nicolás, población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero (1999). Es un trabajo inicial dentro de una investigación mayor que está desarrollando sobre la identidad afromestiza y su resignificación, la revaloración de la negritud, y la migración.

La investigación inicial de Quiroz Malca desarrollada en la Costa Chica de Guerrero, específicamente, en la región ubicada en las cabeceras municipales de San Marcos, Florencio Villarreal y Copala, mucho más cercana a Acapulco, resulta interesante por haber estado casi totalmente ausente del interés de los afromexicanistas. El resultado de este trabajo fue una tesis doctoral y unos artículos sobre los hombres y mujeres de los grupos domésticos que se dedicaban a la producción de sal, la que se fabrica de manera artesanal en diferentes lugares de la República; se debe resaltar la participación de los hombres, las mujeres, los niños y las niñas en su elaboración, la circulación de sal a nivel de la región, con base en el comercio y el trueque, temas que expresan algunos de los oficios regionales y formas culturales allí existentes, como también las complejas redes de reciprocidad que se hacen evidentes en la celebración de las bodas y las muertes.

Al culminar esta investigación quedaron resueltos algunos interrogantes, pero se multiplicaron las preguntas, en distintos grados; los trabajos más recientes están enfocados hacia cuestiones de la población de origen africano como grupo cultural, con multiplicidad de relaciones con otros actores regionales. Si se toman como base los calendarios festivos, se pueden observar semejanzas y diferencias entre los grupos que habitan la Costa Chica, especialmente en las danzas que acompañan a cada una de estas celebraciones, por ejemplo la fiesta de San Nicolás o la celebración del día de los difuntos.

Otras versiones

Los trabajos que se presentan a continuación tienen diversos puntos de partida y en su mayoría no están enfocados sobre la población afromestiza como eje principal, lo cual no les resta importancia, sino que nriquece y amplía la discusión.

Este es el caso de la gran etnografía titulada Pinotepa Nacional, mixtecos, negros y triques (1961) de Gutierre Tibón, donde se proporciona una información inapreciable, que apoya la comprensión de esta región, por el valioso registro descriptivo y de entrevistas que muestra. Por ejemplo, la narración de una habitante de Pinotepa Nacional, en relación con la llegada de los primeros negros a la región; esta señora, hacia finales de la década del 50, narra que llegaron con el Mariscal de Castilla y su esposa «la Mariscala». También menciona los conflictos que tenían con los indígenas y cómo los negros bajo las órdenes del gran terrateniente de esa región amedrentaban a los indígenas con perros entrenados y los despojaban de sus cosechas y de sus tierras. La existencia del mencionado hacendado en esa región ha sido comprobada en los archivos.

Veronique Flanet realizó investigaciones en la Costa Chica de Oaxaca; además de la parte etnográfica y de la organización social y política de la zona donde trabajó, centró sus preocupaciones en la violencia y las relaciones interétnicas, esto es, entre indios, mestizos y negros. Ella nos ayuda a tener una visión de «los negros», desde el lado más bien indígena y mestizo. Esto se puede inferir, de acuerdo con la presentación de la información y de la imagen que se tiene del otro; casi están ausentes las personas de ascendencia africana.

Roberto Cervantes-Delgado, en 1984, publicó un artículo sobre estratificación étnica y relaciones interétnicas, titulado: *La Costa Chica: indios, negros y mestizos;* su estudio abarca los estados de Guerrero y Oaxaca, así como de los grupos que tienen presencia significativa, y el orden en el que los presenta, es directamente proporcional a la cantidad de población de cada uno.

Cabría señalar, que en la delimitación de su universo de estudio, tomó la Costa Chica como sinónimo de Mixteca de la Costa, ya que este autor afirma, que la primera denominación corresponde a un criterio geográfico, y la segunda tiene que ver con una región socioeconómica, equivalente a una sub-área cultural. Sostiene que Mixtecos, amuzgos, chatinos, tlapanecos y nahuas comparten su ámbito ancestral con los descendientes de los antiguos blancos españoles y con los «morenos», cuyas raíces africanas fueron transplantadas en la

región desde el mismo siglo XVI. Estas afirmaciones sobre un área cultural, y la denominación mixteca de la costa, no han vuelto a ser retomadas.

Cervantes Delgado presenta una visión de las conflictivas relaciones interétnicas entre los grupos que conviven en una …*«aparente poca hostilidad cotidiana»,* pero esto no logra ocultar la inequidad social y la injusticia entre víctimas y victimarios. Otro aporte sugerente, es la definición de «metrópolis» mestizas. Ometepec y Pinotepa Nacional serían su expresión, ya que son poblaciones mestizas, del blanco, del indio y del negro. Aunque, más adelante sostiene que en realidad, lo importante no es tanto el color de la piel, sino el poder económico y político de las personas, y que de acuerdo con esto, se delimita su estatus. Concluye, que si bien los negros ocupan un lugar, una posición social inferior a la de los mestizos, es superior a la indígena[21]. Afirmaciones que todavía continúan vigentes.

Carlo Bonfiglioli, en un artículo de 1999 y en su tesis de doctorado (1998) titulada: «*La epopeya de Cuauhtemoc en Tlacoachistlahuaca, un estudio de contexto y sistema en la antropología de la danza*», hace un análisis del hecho «ancístico» en su dimensión social y sobre todo, simbólica, así como, del contexto de la danza en una comunidad indígena y su relación con los mestizos. Si bien, no es una investigación hecha sobre los afromestizos, la presentamos porque se realizó en el territorio denominado Costa Chica de Guerrero, y además algunas de esas danzas, ahora son ejecutadas por los afromestizos, pero tuvieron su origen en zonas indígenas; lo que demuestra la amplia circulación cultural entre los diversos grupos que allí se asientan.

Amaranta Castillo (2000) realizó una muy interesante tesis de licenciatura sobre las relaciones interétnicas y el papel de los estereotipos entre los mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional. Entre sus aportes, cabe señalar, que su indagación la realizó con personas pertenecientes a los tres grupos étnicos de la región, así como el hecho de haber trabajado con niños y niñas de las escuelas de Pinotepa y algunas colonias.

Habría que considerar también, la reseña que hacen Carlos Garma y Margarita Zárate (2001), sobre la existencia de una cierta influencia africana en las religiones mexicanas. Éste aunque es un artículo breve y general, trae a discusión un problema interesante, que puede ser calificado como una carta que no ha aparecido, sobre el tema del sincretismo en la religión y la vertiente afro; tal

[21] 1980:50.

vez podríamos decir que casi nadie lo ha investigado, al menos desde el punto de vista antropológico.

Otras miradas: compilaciones

Existen dos publicaciones colectivas, en las que se intenta proponer que toda la Costa del Pacífico, podría conformar una región cultural común. La primera en forma de libro *Pacífico Sur: una región cultural* (1997), y la segunda es la revista Tierra Adentro, con el tema del Pacífico Sur (1998). Aquí se incluyen trabajos de investigadores de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Los temas que abarcan son variados: Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur, el caso de la tradición oral en la Costa Chica y la Tercera Raíz; Ecosistema y cultura morena en la Costa Chica Oaxaqueña; La Cultura afromestiza del agua, la modernidad y la exclusión de los saberes en la Costa de Guerrero; La función de la Casa del Pueblo en el quehacer cultural de la comunidad afromestiza de José María Morelos, Oaxaca; y La Chilena de la Costa Chica (estos trabajos se incluyen separadamente en la bibliografía, por autor).

Se mencionan aquí, compilaciones más o menos recientes, sobre el estado de Guerrero en su conjunto, ya que son esfuerzos importantes de difusión sobre la problemática histórica, económica social y política. La primera estuvo a cargo de Edgar Neri (1999, dos tomos) y la segunda coordinada por Tomás Bustamante y Sergio Sarmiento (2001). En éstas, se consideran algunos artículos sobre la región, que tienen que ver con temas diversos como: La difusión de la danza de la conquista de México en la Costa Chica guerrerense, historia oral y música de la Costa Chica, la construcción regional y el movimiento social en el oriente de la Costa Chica, el cambio técnico y el poder local en los sistemas de riego de la Costa Afromestiza, y finalmente, el proyecto de colonización de la Hacienda de San Marcos 1880 - 1884.

Lo visual

Un aspecto muy importante, por el interés que despierta, es el registro fotográfico de la población de ascendencia africana de la Costa Chica, tanto de Guerrero como de Oaxaca, que ha sido objeto de publicaciones especiales. La Smithsonian, en sus servicios de exposiciones itinerantes, publicó un folleto de Tony

Gleaton (1993). Éste forma parte de una exposición denominada *El legado de África en México,* que incluía además de fotografías, artículos muy breves de algunos investigadores que explicaban la presencia hasta ese momento casi ignorada y hasta negada, de la herencia africana en México. Maya Godet, al año siguiente, publicó un libro de fotografías sobre la Costa Chica, que tiene una breve introducción por parte del Director de Culturas Populares de ese momento.

Los historiadores

Entre los historiadores que no podemos dejar de mencionar se encuentra Rolf Widmer: 1990, con «*Conquista y despertar de las costas de la mar del sur (1521 - 1684)»;* aquí logra introducirnos en el complejo proceso histórico de tan singular región, registrando noticias demográficas y económicas de la época prehispánica. Con fuentes de primera mano reconstruye el papel que la zona tuvo en el desarrollo económico colonial y analiza los diversos componentes étnicos que se asentaron, para conformar la sociedad multicultural de hoy.

Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero (1994) es el título de la obra de Danielle Dehouve, quien hace una presentación histórica de los diversos grupos étnicos que poblaron la región de lo que ahora conocemos como estado de Guerrero. Aborda de manera clara y precisa, la transformación del mundo indígena luego de la conquista. Con fuentes documentales, la autora nos ofrece una magnífica síntesis del proceso histórico que los diversos grupos sociales, entre ellos los africanos y sus descendientes, siguieron en esta región; la economía, las nuevas formas de trabajo, la explotación de los recursos naturales, las relaciones interétnicas; la asimilación de los valores culturales hispanos, la evangelización y la cultura son los temas principales que la autora aborda en su estudio, donde nos invita a reflexionar sobre la importancia de estas regiones; es un material de consulta obligada para ubicar y comprender mejor este estado tan diverso.

En el mismo tenor que Widmer, la tesis de Jesús Hernández Jaimes (2000) es un trabajo sobre el siglo XVIII, y la explicación de por qué las elites de las regiones de Chilapa/Tlapa, Costa Grande y Costa Chica reaccionaron de una manera diferenciada, ya sea a favor o en contra del movimiento insurgente, y de la lucha armada por la independencia. Su explicación está basada en la historia económica de la región, mostrando las formas de integración a los modelos económicos de estas zonas; siendo en una primera época, casi autosuficientes y autárquicas, más

tarde surgió un proceso de integración a partir de la producción de cacao. Luego de la caída de este producto, el algodón fue el otro artículo que sirvió como enlace en su participación de un sistema económico más amplio.

Para nuestro caso, resultó valiosa la posibilidad de visualizar las variantes en la composición de la población, tanto española blanca, indígena y negra o mulata/parda, en las tres regiones donde se desarrolla el trabajo. En lo concerniente a la Costa Chica, se puede inferir la existencia de ciertas variantes microregionales. Por ejemplo, la parte más cercana a Guerrero, (actuales municipios de San Marcos y Florencio Villarreal) fue una zona casi despoblada, debido a que los «yopes» fueron casi exterminados. Fueron ésos los territorios donde se conformó el inmenso latifundio constituido por la Hacienda de San Marcos, que si bien se integró en el circuito de la producción algodonera, también producía ganado vacuno para abastecer diversas demandas. Otra parte de su producción era la de sal, que iba hacia las minas. En el resto de los municipios, a pesar de la disminución en la densidad demográfica, la población indígena no desaparece, se mantiene, y también sus Caciques indios; lo que significó el permanente enfrentamiento entre éstos y los españoles en su carrera por el despojo de tierras.

La mirada local

Existen también, un conjunto de artículos, monografías y tesis realizadas por costeños preocupados por su historia que son esfuerzos, la mayoría de las veces publicados por los propios autores. Se hace mención de algunos de ellos, a los que se ha tenido acceso, porque la circulación es muy restringida, pues no se producen a través de editoriales de amplia difusión. Este es el caso de Eduardo Añorve Zapata, Amado González Dávila, Justo Velasco, Bartolomé López Guzmán, Laurentino Luna, Gela Manzano Añorve, Cuca Massieu, Francisco Vásquez Añorve y otros.

Tardías presencias, los intelectuales, el Estado y sus instituciones

En estos últimos años, la llegada de diversos intelectuales tanto a la Costa Chica de Guerrero como a la de Oaxaca ha tenido algunos efectos en la población costeña y en sus maneras de identificación y auto-reconocimiento. La aparición

e influencia de actores externos, se refleja no sólo a partir de los estudiosos que empiezan a llegar a esta región, sino también en la presencia más concreta del Estado, a partir de sus instituciones. Este fue el caso de la Unidad Regional de Culturas Populares que envió investigadores promotores, para hacer trabajo cultural y levantar información etnográfica en esta región.

En las oficinas centrales, se crea una dependencia especial denominada Tercera Raíz, que tenía como objeto, fomentar la investigación sobre la presencia de la población de origen africano en la República Mexicana, tanto a nivel histórico como en la actualidad. Es, desde esta instancia, que se organizan los encuentros de afromexicanistas con diferentes sedes. La historiadora Luz María Martínez Montiel fue la impulsora y encargada de este Programa. En el año 2001, la Dirección General de Culturas Populares se reestructuró y el Programa de la Tercera Raíz, así como otros, dejó de existir.

Cabe señalar que los antropólogos que han visitado la región a partir de los años 70 han establecido una suerte de influencia sobre algunos sectores de la población, que tal vez antes no tenían preocupación sobre su (s) identidad (es) o auto-adscripción (es) y su correspondiente denominación. Las acciones del Estado tuvieron impacto partir de la creación del Programa de la Tercera Raíz.

Estos dos hechos, a veces en forma independiente, y otras de manera cruzada, han creado en algunos sectores de la población de la Costa Chica, una preocupación, por su autodefinición, los que previamente se reconocían como morenos, abajeños, costeños, aceptados incluso por los demás habitantes de la región, y denominados bajo la palabra «negro», con sentido más o menos negativo. Aunados a estos términos se agregan los afromexicanos, afrodescendientes, afromestizos, y algunas variantes.

Salvo la inicial definición «conceptualización» dada por Aguirre Beltrán en su etnografía sobre Cuaji, la mayoría de antropólogos e historiadores han tomado los conceptos y términos, sin preocuparse mucho por acotarlos o explicarlos. Se debe mencionar que la palabra afromestizo, a pesar de haber sido utilizada y definida claramente por el investigador pionero, ha sido retomada de manera más o menos similar por los investigadores, pero sin una preocupación por cuestionarla.

En el suplemento cultural del periódico El Nacional[22], se publicaron números especiales en los que se incluían varios artículos dedicados a la Tercera

---

[22] 1-03-91, 29-11-91 y 30-10-92.

Raíz. Éstos eran coordinados por el Instituto Nacional Indigenista y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. En la revista México Desconocido también se publicaron artículos sobre la Costa Chica, uno sobre Cuaji (1999) y otro sobre la laguna de Chautengo, posterior al paso del huracán Paulina. Se trata de animar al público en general a visitar zonas poco conocidas, donde podrán observar una parte del país, «exótica» e interesante.

El museo afromestizo en Cuaji, un ejemplo de incoherencias

Como efecto de esta influencia cruzada entre instituciones, tanto estatales como federales, y parte de la población, se creó el Museo de las Culturas Afromestizas «Vicente Guerrero Saldaña» en Cuajinicuilapa, Guerrero, en 1999. Por un lado, según narran los integrantes de la asociación civil (la comunidad) que forjó el proyecto, tenían la idea de hacer unos redondos donde funcionaría el museo. Esta idea se oponía a la de las instituciones; el proyecto creció apoyado por la DGCP a través de su Programa Tercera Raíz, que finalmente hizo la investigación y definió el concepto del mismo.

Como resultado, el museo vivo, con una concepción amplia, abarca no sólo el área de exposición sino también un área de proyección cultural comunitaria. El «único problema», es que luego de haberse inaugurado, las instancias gubernamentales lo olvidaron, y actualmente se sostiene gracias a diversas actividades «autogestionadas», por el grupo de la comunidad que inicialmente lo promovió. A pesar de todos estos inconvenientes, el museo continúa abierto al público.

México Negro, un movimiento

Diversas comunidades de marcada presencia afromexicana han realizado cinco Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y Guerrero, y el párroco del poblado «El Ciruelo», con un grupo de personas de algunas comunidades de la Costa Chica, han impulsado un movimiento local y regional autodenominado México Negro.

La reunión que se realizó en Santiago Tapextla, Jamiltepec, Oaxaca, del 22 al 25 de marzo del 2001; tuvo como eje de reflexión: pariente-pariente, sangre que nos une. De acuerdo con las declaraciones o el comunicado que emitieron

después de este encuentro, las principales conclusiones alcanzadas fueron que: *«México es un árbol con tres raíces principales, la indígena, la africana y la europea; sin embargo los Afromexicanos sufren la mayor discriminación, porque además de la pobreza impuesta por la sociedad, a través de la compra, a precios bajos, de los productos, el color de la piel que se lleva con orgullo, es objeto de rechazo y humillación por casi todo el resto de la sociedad».*

Concluyeron con la afirmación de que: *«somos una etnia que debe considerarse tal como las existentes y reconocidas oficialmente, porque constituimos un grupo con costumbres y cultura propia, porque habitamos nuestro territorio hace más de quinientos años y porque hemos aportado nuestra sangre, nuestro trabajo y nuestra vida a la construcción del México actual»*

Un alto en el cruce de caminos...

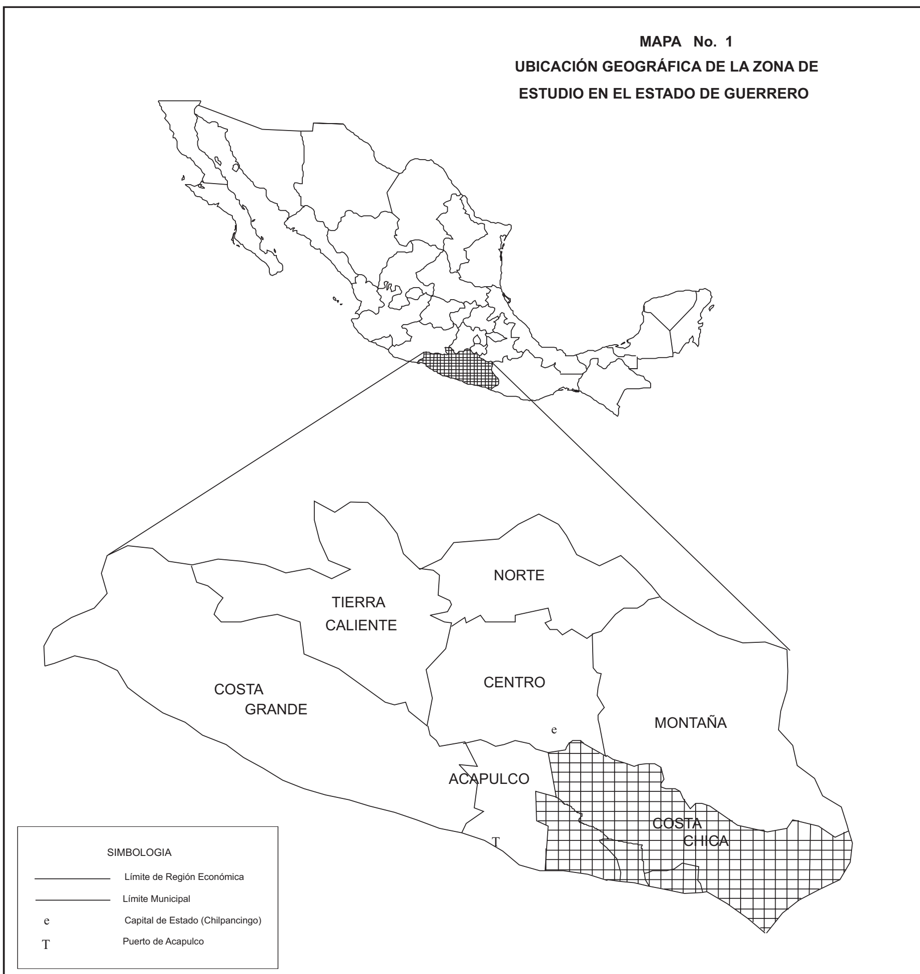
Detenerse en una reflexión sobre los avances de investigación de la población de origen africano en México, siendo parte interesada, es un reto muy difícil. Nunca se logra presentar una visión completa; muchos y muchas tal vez se sientan excluídos, pero de ninguna manera ha sido intencional; los espacios y tiempos siempre están acotados. De todos modos existen múltiples hechos que reclaman nuestra atención.

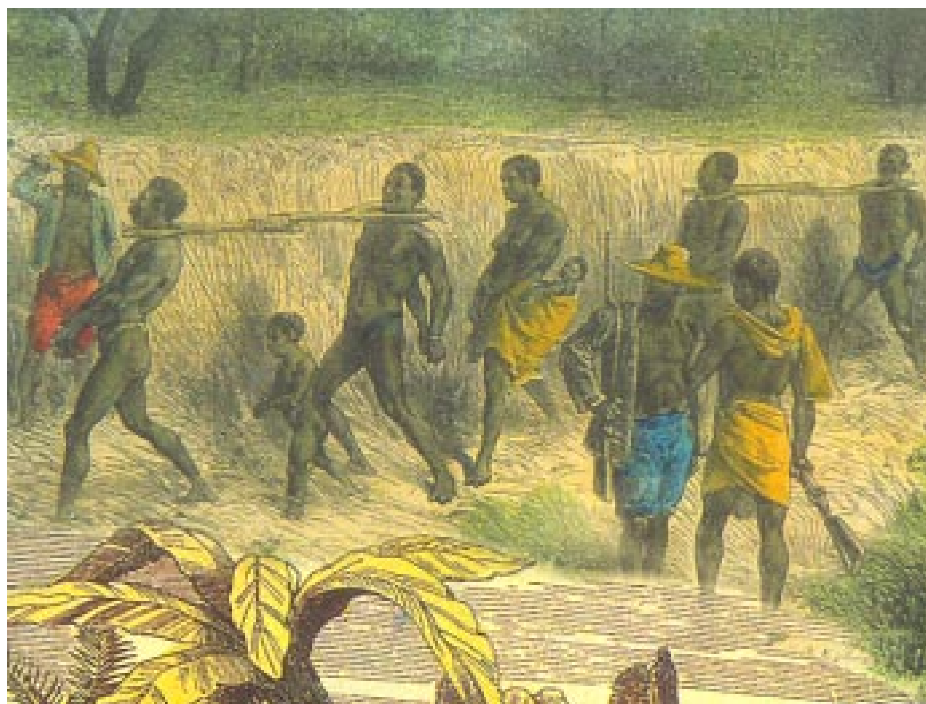
Señalaremos algunos ejemplos de lo mucho que resta por hacer. Habría que fomentar más investigaciones etnográficas, que abarquen diferentes subregiones de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, tratando en lo posible de que sean investigaciones relacionadas, es decir, que no sólo se vea a los morenos, como afrodescendientes, afromestizos o la categoría que se tome separadamente, sino pensar que comparten y pugnan por un territorio, con indígenas y mestizos. Por ello, se deben ubicar estas relaciones, con fundamentos históricos, sociales, económicos y culturales.

¿Cuánta influencia tuvieron y tienen todavía los viejos modelos llamados mesoamericanos o indígenas en la conformación de los actuales patrones culturales de la población de origen africano? ¿Qué va a pasar con la intensificación de la migración en la región? ¿Cuáles son los efectos de la misma en la cultura regional así como en la vida cotidiana local? ¿Se tiende hacia la reproducción de las formas culturales en el otro lado de la frontera? ¿Cómo se inicia el proceso de reforzamiento de las tradiciones culturales que en algunos casos habían sido abandonadas por falta de recursos monetarios? La migración es un

tema escasamente registrado debido a la escasa bibliografía antropológica de la región, pero resulta insoslayable en la actualidad.

Esto ayuda en la construcción del conocimiento de cada uno de los grupos que se asientan en esta región, y evitar ubicarlos con estereotipos muchas veces racistas de la violencia, haraganería, sexualidad exacerbada, y otros, que los juzgan o califican, más que entenderlos y aceptarlos, como ejercicio de tolerancia con nosotros y con los demás. No me cabe sino añadir: colegas hay mucho por hacer; serán bienvenidos los nuevos y viejos retos...





Razia y captura de esclavos.
Schomburg Center for Research in Black Culture, Nueva York.

Análisis sobre los estudios de la población africana y afroandina en el noroeste argentino. El caso de la jurisdicción de Jujuy. Un estado de la cuestión y líneas temáticas que se perfilan

Fanny Delgado

Hemos considerado necesario, antes de entrar en tema, hacer alusión a las características del espacio y a la situación de marginalidad, que asignan particularidades incidentes en la problemática de la negritud. Por otra parte queremos recalcar que los estudios desarrollados para la temática, dentro del actual Noroeste Argentino, son mayoritariamente a partir del siglo XVIII, lo cual es comprensible, si se tiene en cuenta, que anteriormente no existían censos que permitan adentrarse en el volumen de población negra. La mayoría de esta bibliografía corresponde a las actuales provincias de Jujuy, Salta, Catamarca y la Rioja, algunos datos sobre Tucumán, y Córdoba que, aunque excede el ámbito espacial de este trabajo, se mencionan como nuevos aportes.

En un futuro, esta tarea representará para los investigadores, una labor mucho más ardua, pues la aproximación tendrá que abordarse desde otras fuentes documentales que son los libros parroquiales, los testamentos y las tasaciones de bienes, y por último, los contratos de compra-venta de esclavos; mucha de esta documentación se encuentra fragmentada y extraviada en los archivos provinciales.

Espacio geográfico de estudio

El espacio de estudio está comprendido entre la Cordillera de los Andes al Oeste, continuada hacia el Este por las sierras sub-andinas, hasta entrar en una zona de yunga que abarca un sector del Chaco, hacia el Norte, la Puna de Jujuy, y por el sur, aproximadamente hasta los 37º de latitud. Esta área era mucho más

amplia cuando se produjo su ocupación por parte de los españoles, conformando la Gobernación del Tucumán con una extensión aproximada de 700.000 km^2, llegando por el sur hasta las sierras pampeanas.

Fue recién en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se subdividió conformando dos Intendencias, la de Salta del Tucumán al Norte (Noroeste Argentino) y la de Córdoba del Tucumán al Sur. La reseña que a continuación haremos de lo abordado por los historiadores en relación con la temática, tiende a reunir los aportes en torno a la región del Noroeste Argentino específicamente.

Contexto histórico del noroeste argentino

La presencia española en el Tucumán fue tardía en relación con los Andes Centrales, y es por esa razón que su historia fue diferente, aunque las condiciones geográficas de algunos pisos ecológicos que presenta el territorio hayan compartido similitudes con otros del Alto y Bajo Perú.

La Gobernación del Tucumán abarcaba desde Córdoba hacia el Norte hasta Jujuy y hacia el Oeste hasta la Capitanía de Chile, con extensiones en las cuales recién hacia finales del siglo XVI se fueron configurando las ciudades con sus cabildos y respectivos espacios jurisdiccionales. Esta amplia región abarcaba las actuales provincias argentinas de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja y Córdoba.

Su situación singular, periférica y diferente a la de los Andes Centrales es descripta por Rubio Durán quien señala que: *«La expansión colonial en la Gobernación del Tucumán se vio condicionada por una lucha de principios y realidades que surge de la pobreza de la tierra, donde nada se podía hacer sin abundante mano de obra, y donde para lograr el sustento, era preciso avanzar sobre tierra de los indios, para encontrar mano de obra, pastos, aguas y minas. En definitiva, había que escalar los pisos ecológicos dominados por los naturales... y así cumplimentar esos intereses que motivaban la expansión colonial. Estos factores determinan que el proceso de conformación del espacio colonial de la jurisdicción del Tucumán no pueda darse por concluido para las mismas fechas que en otras áreas del ámbito americano»*[1].

---

[1] Rubio Durán, Francisco; 1999: «Tierras, mano de obra y circulación mercantil en el Tucumán colonial: el ganado vacuno durante el siglo XVII». En *Cuadernos de HistoriaNº 2.* Serie Economía y Sociedad. CIFF, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 183-215. El subrayado es nuestro.

El mismo autor determina una cronología del proceso de ocupación, mencionando las diferentes fases, comenzando por las primeras entradas al territorio, continuadas por la consolidación de los centros urbanos articuladores del espacio y seguidos por los levantamientos y rebeliones indígenas que se prolongaron hasta la segunda mitad del siglo XVII.

Este espacio, durante la mayor parte del siglo XVII, permaneció en estado de guerra permanente en torno a los valles Calchaquíes, situados al oeste de la región y donde se localizaba para atracción de los españoles, la mayor proporción de indígenas factibles de ser entregados en encomienda. A esta situación de guerra en el sector Oeste, se agregó otro frente en la frontera oriental por la presencia de indígenas cazadores-recolectores que tornaron impenetrable la región del pie de monte chaqueño, la que solamente pudo ser accesible, en parte, a finales del siglo XVIII y ocupada efectivamente recién en el período independiente.

Ana María Presta señala que: …*«la belicosidad indígena distó de aplacarse y unos pocos osados seguían intentando establecerse y colonizar la región. De tal manera, los feudatarios de las ciudades que iban fundándose en el sector meridional del Tucumán se movían con mayor autonomía. Negociaban e imponían sucesiones a sus encomiendas, se atribuían indios vacantes y hasta ganaban en instancias judiciales, concesiones adicionales o renovación de caducas mercedes»*[2].

La conclusión de las guerras Calchaquíes a finales del siglo XVII, produjo según Ana María Lorandi la desnaturalización de los indios, al igual que las piezas cautivas en el Chaco. Esto condujo a una situación de traslados de los indígenas de sus tierras y su reducción a vivir con otros grupos o desmembración de pueblos enteros repartidos en distintas encomiendas, situación que fomentó el mestizaje[3].

Por otra parte, aunque pareciera no corresponder a un estudio de la población africana o afroandina en la zona, nos parece importante plantear las características de la sociedad «blanca», porque en cierta medida determina la marginalidad de la región, su pobreza y por lo tanto un desarrollo diferencial de las

[2] Presta, Ana María; 2000: «La sociedad colonial: raza, etnicidad, clase y género. Siglos XVI y XVII. En *Nueva Historia Argentina. Tomo II*. Director del tomo Enrique Tándeter. Editorial Sudamericana, Bs As., pp. 57-85.

[3] Lorandi, Ana María; 1992: «El mestizaje interétnico en el Noroeste Argentino». En 500 años de mestizaje en los Andes, Senri Ethnological Studies, 33, Japan, Osaka, pp. 133-165.

condiciones del poder adquisitivo, del uso de la mano de obra esclava y de su inserción y posterior mestizaje.

Según Rubio Durán hacia finales del siglo XVI la población blanca total de la Gobernación sería de 1500 habitantes y a lo largo del siglo XVII no habría superado las 12.500 personas. Según el mismo autor: …*«la consolidación tan tardía de los asentamientos españoles en este espacio con respecto a otras regiones americanas, determinó la diferencia de intereses entre quienes promovieron y participaron en el proceso».*

Para concluir con este bosquejo de la realidad Tucumana, Rubio Durán menciona que el estado de «marginalidad» de la sociedad blanca, en relación con el control que sobre ella ejerció el cuerpo institucional indiano, facilitó la progresiva desvinculación de las autoridades locales, con el ámbito del poder central situado en el Alto Perú (la Audiencia de Charcas), fomentando y posibilitando en la mayoría de los casos, irregularidades administrativas y jurídicas desde la ocupación del espacio en la segunda mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII.

Sin embargo, las nuevas hipótesis planteadas en los Congresos señalan que tanto Lorandi como Rubio Durán se abocaron más al contexto específico de los Valles Calchaquíes, y que la región del Tucumán por su extensión, está plena de condiciones diferentes que impiden poder esgrimir una situación tan homogénea. Por esta razón, sería importante incorporar la suma de estudios pormenorizados locales, para tener una visión más acabada de la diversidad del proceso de mestizaje.[4]

De acuerdo con las sugerencias de Gabriela Sica, parecería desprenderse de la documentación Jujeña del siglo XVII, que el proceso de mestizaje se relaciona más con el ámbito de la vida cotidiana, tal cual lo plantean trabajos realizados para otros lugares de la América hispana. Las unidades domésticas de los españoles donde conviven los blancos, los criados indígenas, las piezas esclavas extraídas del Chaco y los negros esclavos, configuraban un espacio de mestizaje más que significativo, donde las uniones tanto legítimas como consensuales se pueden producir. Esta historiadora también observa dentro de ese entorno familiar, una diferenciación de la servidumbre al interior de la unidad doméstica, por medio de un caso donde la mulata tenía una categoría superior al resto, desempeñándose como ama de llaves.

[4] Agradecemos esta comunicación personal a Gabriela Sica que estudia la situación indígena de Jujuy en el siglo XVII.

Respecto al número de negros esclavos existentes, Sica observa en el Jujuy del siglo XVII una pequeña cantidad —no más de 4 o 5 por unidad doméstica de españoles distinguidos— aún en el caso de la propiedad de los grandes hacendados; pero sí pueden encontrar numerosos contratos de compra-venta de esclavos de personas de otro lugar a jujeños, o entre ellos mismos, lo que la lleva a plantear la hipótesis de que serían adquiridos como un resguardo económico, factible de convertirse en dinero en su colocación en Potosí, ante una necesidad numeraria, es decir, que estarían más bien encuadrado dentro del circuito comercial, que como mano de obra estable.[5]

La situación varía a partir de la aplicación de la política borbónica en la región. Primeramente, la antigua Gobernación del Tucumán se subdivide en dos, conformándose la Gobernación Intendencia de Salta del Tucumán con las provincias actuales de Salta, Jujuy, Tucumán y Catamarca y la Intendencia de Córdoba del Tucumán con Córdoba, Santiago del Estero y La Rioja.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII donde la producción historiográfica del Noroeste argentino se hace fecunda, tanto en el tratamiento demográfico como en el mestizaje. Esto es razonable, puesto que las reformas borbónicas impusieron una clara voluntad de control, que se evidencia en el aumento de funcionarios, y en la práctica de censos de población, lo cual aporta a los historiadores un mayor volumen documental para estudiar la población africana.

La situación en el noroeste argentino en el siglo XVIII

Se estima que hacia fines del período colonial, entre 1742 y 1806, arribaron al puerto de Buenos Aires al menos 12.473 negros de Brasil y 13.460 directamente de África[6] . Mónica Ulloa menciona que: *«Los resultados acerca de la cantidad de población negra en Argentina realizados hasta ahora, han asombrado a los historiadores sobre la dimensión que ésta adquirió sobre todo en el período tardío-colonial... la historiadora*

---

[5] Comunicación personal de Gabriela Sica.

[6] Studer, Elena; 1984: *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Libros de Hispanoamérica. Argentina, pp. 324.

Silvia Mayo resalta que las regiones del interior, ubicadas en el noroeste, constituyeron los mercados de esclavos más importantes del territorio»[7] .

La misma autora manifiesta que: …*«de acuerdo con lo que demuestran estos datos, a fines del período colonial ingresan por el puerto de Buenos Aires, un número considerablemente alto de negros hacia otros destinos en el interior del virreinato, donde fueron más requeridos —entre el 30 y el 70% de la población— siendo la región del Noroeste Argentino una de las más dinámicas»*[8].

A partir de estas aseveraciones resumiremos los estudios demográficos y la presencia de negros, mulatos y zambos en la región del NOA y de cada uno de los centros poblacionales en los cuales los especialistas hayan realizado sus estudios.

Los africanos y afromestizos en el noroeste argentino

El Noroeste argentino configurado en la Intendencia de Salta del Tucumán, estuvo compuesto por las actuales provincias de Salta, Jujuy, Catamarca y Tucumán. Para estas jurisdicciones, citamos en la bibliografía que pudimos obtener, los trabajos realizados en torno a la negritud.

Para comenzar, se presenta, en forma general, la cantidad de población negra o afromestiza en el Noroeste; se hará posteriormente, un análisis específico de los trabajos de la actual Provincia de Jujuy a cuya Universidad pertenezco, dejando para otra oportunidad el abordaje de las Provincias de Catamarca y Salta sobre las cuales hay una riquísima bibliografía —que se consigna al final— en el caso de la primera, de Florencia Guzmán y en el de la segunda, de Isabel Zacca.

En el estudio de Jujuy se considerará cantidad de población, grupos etáreos, tasa de masculinidad y mercado matrimonial. También, y en la medida que los trabajos lo permitan, se hará mención de aquéllos que corroboran el mestizaje, el comercio de esclavos, las profesiones y finalmente algunas alusio-

---

[7] ULLOA, Mónica; 1999: «Población negra y mestizaje en la ciudad de Jujuy (1718-1812). Una aproximación demográfica». *Trabajo presentado para el curso de Teoría demográfica, dictado por el Dr. Mariano Boleda, dentro de la Maestría en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales dictado por la Universidad Nacional de Jujuy, pp. 2-3.*

[8] Ulloa, Mónica, *op. cit.* p. 3.

nes a las nuevas líneas temáticas que empiezan a surgir, para echar luz a la forma de vida de la población negra y afromestiza.

Isabel Zacca expone un cuadro confeccionado con base en el Padrón de 1778 (Larrouy P.A., Tomo II, pp. 380-382)[9] la cantidad de población negra o de castas para los curatos rectorales de las 7 provincias que habían conformado la Gobernación del Tucumán.

Curatos Rectorales	Mulatos, zambos y negros libres	Porcentaje	Mulatos, zambos y negros esclavos	Porcentaje	Total mulatos, zambos y negros
Córdoba	1.992	27,4	2.259	31,0	4.251
Salta	962	22,4	1.109	25,7	2.071
Tucumán	1.246	28,7	571	13,2	1.817
Catamarca	4.225	65,7	518	8,0	4.743
La Rioja	356	16,4	592	27,3	948
Santiago	603	38,0	489	30,9	1.092
Jujuy	750	44,0	324	19,0	1.074
Totales	10.134	36,5	5.862	21,1	15.996

Este cuadro fue reelaborado únicamente en lo relativo con la temática que nos interesa, ya que la autora toma el total de la población blanca, india, mulata, zamba y negra, tanto libre como esclava, en los curatos Rectorales de cada una de las ciudades.[10] Si analizamos el cuadro podremos observar que la cantidad de negros, mulatos y zambos alcanza a 15.996 personas, lo que haría un porcentaje de 57,6 % de la población de los centros urbanos y sus campañas en el Norte Argentino.

[9] ZACCA, Isabel; 1996: «Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros, mestizos y afromestizos, en la ciudad de Salta. (1766-1800)». En Revista *Andes Nº 8*, CEPHIA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, p. 247.

[10] Cada ciudad con su cabildo tenía asignada una jurisdicción espacial que se subdividía en curatos, de los cuales el Rectoral estaba conformado por la propia ciudad y su campaña circundante.

Otro de los elementos interesantes que se desprende del trabajo, es que no se discierne entre los negros, del resto de las castas en el censo, sino solamente se diferencia esclavos de libres, siendo únicamente en Salta, donde los primeros superan a los segundos. Esto determina la poca importancia asignada por los censistas al mestizaje, distinción que sí es otorgada a la condición de esclavos o libres. Sería pues, este encuadre, una clara demostración de que en 1778 ya se había producido un amplio fenómeno de mestizaje que se puede localizar o no en la región, de acuerdo con los que provenían de la compra o fueran originarios de la misma.

Jujuy

Para Jujuy existe un trabajo muy completo elaborado por Mónica Ulloa[11] con base en los censos de 1779 y 1812, así también como en los registros parroquiales con las partidas de bautismo entre 1718 - 1762 y 1790 - 1812 y los matrimonios entre 1754 - 1788. Sobre el «desdibujamiento» de la población africana en el siglo XIX, Ulloa se plantea si este fenómeno se debe, como señalan algunos autores, a la mayor mortalidad negra en las guerras de la independencia, o está ligado a un mestizaje, producto de la mayor diversidad de prácticas matrimoniales. Para su trabajo, toma otros artículos específicamente demográficos realizados anteriormente por Rasini, Endrek y Gil Montero. Subraya que en el primero, Rasini, analiza el censo de 1779 para todos los curatos de Jujuy, observando que es en la ciudad donde se concentra la mayor cantidad de personas de color con un 36% (mulatos 21%, negros 15%).

Por su parte, Gil Montero —cuyos estudios demográficos con base en los censos de Jujuy del Curato Rectoral entre 1779 y 1869— al comparar el de 1779 con el de 1812 y el de 1823, observa que la ciudad sigue concentrando para 1812, la mayor cantidad de personas de color con un 30%, y en 1823, casi un 24%.

[11] U LLOA, Mónica; 1999: «Población negra y mestizaje en la ciudad de Jujuy (1718-1812). Una aproximación demográfica». *Trabajo presentado para el curso de Teoría demográfica dictado por el Dr. Mariano Boleda, dentro de la Maestría en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales dictado por la Universidad Nacional de Jujuy.*

Ulloa estudia el censo de 1779 sólo con relación a la población de color, encontrando 282 negros en una población total de 2.000 almas, siendo la tasa de masculinidad de 85 —la más baja en relación con los otros grupos étnicos— y un elemento significativo desde el punto de vista del mercado matrimonial, lo que podría favorecer el proceso de mestizaje. El predominio de las mujeres es factible para su utilización en el trabajo doméstico urbano y también por su posibilidad de procrear nuevos esclavos. Respecto a los grupos etáreos, Ulloa muestra una mayor cantidad de mujeres entre los 10-19 y 20-29 años y un incremento para ambos sexos entre los 30-39.

Esta autora que estamos resumiendo, también utiliza los archivos parroquiales, específicamente para observar los bajos índices de masculinidad que favorecerían el proceso de mestizaje. Tomando solamente los bautismos de negros, los diferencia en tres grupos:

a) Africanos que corresponden a las partidas registradas al momento de llegar a la ciudad, identificados como «bozal» importado de África y la procedencia (Angola, Guinea u otros).
b) Nativos que son los negros de la parroquia también llamados criollos que pueden ser legítimos o naturales.
c) Un progenitor negro: el bautizado ya no es negro pero uno de sus padres sí. El niño puede a su vez ser legítimo o natural.

En la primera muestra (1718 - 1762) el registro marca que la llegada de partidas de negros africanos se produce en la primera mitad del siglo XVIII, mientras que el grupo de nativos va creciendo gradualmente llegando en algunos momentos a superar a los africanos. El grupo de un progenitor negro se mantiene en forma constante por debajo de los otros. En la segunda muestra (1790 - 1812) las relaciones se invierten ya que se observa una total preponderancia del grupo de un progenitor negro, lo que determina un incremento del proceso de mestizaje.

La condición de legitimidad de los bautismos es mayoritaria en la primera mitad del siglo XVIII, es decir son fruto de relaciones legítimas, esta situación cambia a finales de ese siglo y comienzos del XIX, donde se da una preponderancia de hijos naturales fruto de relaciones consensuales. La diferencia entre la legitimidad de la primera mitad del siglo que se revierte a finales con preponderancia de hijos naturales, muy especialmente entre la población afromestiza, corrobora un creciente mestizaje.

El mercado matrimonial, según demuestra Ulloa, por las actas de matrimonio analizadas, los negros preferían a los de su grupo, y como segunda opción, a las indias o mulatas.

Por su parte Raquel Gil Montero en su trabajo con los censos del Curato Rectoral de Jujuy entre 1779 y 1869 señala algunas apreciaciones sobre la gente de color. En el censo colonial de 1779 encuentra que a los mulatos que no conviven con españoles se los consigna en forma separada; que las personas de color cuyo origen es África son 29 personas, de las cuales 21 son mujeres que cumplen tareas domésticas en la ciudad y sólo 3 hombres que trabajan en una hacienda.

En el período inter-censal entre 1779 y 1812, la autora, a través de otras fuentes documentales, hace alusiones a mortalidad de los negros en 1809, sin poder encontrar la posibilidad de peste o sequía. Señala muertes de esclavos en tránsito hacia el Perú, algunos bozales y otros criollos; en el documento encuentra el caso de cuatro mujeres —dos de ellas bozales de propietario jujeño y otra en tránsito y la cuarta una niña de pecho—, un varón criollo de un mes que está de paso y pertenece a un comerciante de Potosí, dos negros bozales cuyos propietarios son de Buenos Aires, y una negra bozal con propietario potosino. Es importante aclarar en este punto, que Jujuy era una ciudad de tránsito hacia el Alto Perú por donde pasaban los traficantes de esclavos.

En el censo de 1812, según Gil Montero existe un 30% de población de color. Cuando esta historiadora analiza en su tesis, las etnias según los censos estudiados señala que, aunque la Asamblea del año 1813 determinó la libertad de vientres y una serie de legislación a favor de la igualdad con un discurso diferente al colonial, esa libertad se relativizó bajo normativas posteriores que dejaron bajo la dependencia del amo al niño liberto hasta la mayoría de edad con obligación de trabajo. Interesa destacar que si bien un tercio de la población a fines del siglo XVIII era africana o descendiente de aquélla, esta relación se modifica hacia 1812 y quizás la desaparición responde al mestizaje, pero también, a la desaparición de catalogación de los censistas por etnia a lo largo del siglo XIX.

Con respecto al sexo Gil Montero subraya que la relación de masculinidad desfavorable entre la gente de color (más mujeres que varones) abrió una opción al mestizaje dentro del mercado matrimonial y con ello su lenta desaparición.

Para el censo de 1823 encuentran 168 esclavos y el total de personas de color constituye el 24%. Los resultados obtenidos con relación al censo colo-

nial puede deberse en parte a una desaparición paulatina en la minuciosidad de la clasificación, lo que podría explicar la disminución de los de color.

Para el censo de 1843 señala que ya casi no es importante la clasificación por etnia, que en más de un 65% no está especificada. En el censo de 1851 ya directamente no se consignan las etnias, y solamente la palabra que las diferencia es don/doña o sirviente. El censo de 1855 no expresa las etnias, aunque el dictado de una ley nacional, obliga a la provincia a armar una comisión encargada de evaluar los esclavos que todavía quedaban en Jujuy, mandando que se liberen de acuerdo con la Constitución Nacional Argentina de 1853. Sin embargo la autora no menciona los resultados de esa comisión.

El censo de 1860 tampoco menciona las etnias, y en el primer censo nacional de 1869, si bien entre los datos solicitados figuran el color y la raza, no hay referencia de los mismos. En este punto hay que hacer la salvedad de que la autora solamente ha trabajado con los resultados finales, y no con las cédulas censales donde posiblemente exista alguna mención al respecto.

El trabajo de Santamaría sobre los esclavos domésticos en la primera mitad del siglo XVIII nos aporta algunas apreciaciones sobre oficios, compraventa y tráfico, precios y algunas consideraciones sobre mestizaje. Entre los oficios señala lavanderas, criadas, cocineras o damitas de compañía, y se pregunta cuál sería la función del varón esclavo, ya que la lógica sugiere que valen demasiado como para emplearlos como mano de obra para producir mercancías en las que apenas se recuperaría la inversión.

Durante mi trabajo de archivo he tenido acceso a legajos de inventarios de familias prestigiosas que cuentan en sus estancias hasta con 43 esclavos. Es el caso de la Familia Martínez de Iriarte, dueña de la Hacienda de Perico, distante unos 25 km de la ciudad, que en el año 1767 poseía 43 esclavos, de lo cuales manifiesta que uno ha muerto, tres se encuentran en la ciudad, en dicha estancia quedan 39, de los cuales 36 son hombres y 13 mujeres.

Lo anecdótico del documento son las ocupaciones asignadas a los varones, quienes en su mayoría son músicos, por ejemplo tocan la flauta dulce, el clarín o la trompeta, o son barberos o tejedores, mientras que las mujeres son hábiles para almidonar, lavar y «ejercicios de la casa». Una de las cosas llamativas en el documento es que en la descripción física, 6 de los hombres tienen problemas en los ojos (nubes, bizcos o tuertos) y también hay un «tonto» y un mudo; sin embargo, en la descripción de las mujeres no se señalan defectos físicos. No se ha estudiado si estas anomalías se deben al trabajo, castigos o a la genética, fruto de la endogamia. Esa sería tal vez, una nueva línea de investigación.

Santamaría en su artículo también hace algunas apreciaciones sobre los precios de venta de los esclavos que los consignamos en un cuadro de nuestra confección. Aunque el autor señala que no dispone de una estadística sistemática de las valuaciones de los esclavos, en los ejemplos que menciona no siempre son pagados en dinero, sino que puede hacércelo en especie, como por ejemplo ropa de la tierra, «yerba», o se lo entregan a cuenta de la legítima herencia asignándoles un precio[12].

Algunos precios de esclavos en la primera mitad del siglo XVIII

Año	Condición	Precio	Observación
1671	mulata	$ 600	
1704	negro	$ 500	bozal e infiel
1706	mulata	$ 400	enferma
1707	mulata	$ 250	vieja
1708	?	$ 550	Francisca
1717	mulato	$ 300	16 años
1728	pardo	$ 450	Agustín

Con relación al mestizaje Santamaría señala que: «... *llama la atención este progresivo mestizaje de los esclavos a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, un proceso que se acentúa ostensiblemente en el resto del siglo XVIII. En las listas de precios de 1706 - 1707 casi todos son mulatos*»[13].

[12] Queremos aclarar que, nos llama mucho la atención que el Dr. Santamaría considere en su artículo, sinónimos de la palabra manumisión a la compra de la libertad. A nuestro entender manumisión es la adquisición de la libertad del esclavo por voluntad del dueño u otras razones determinadas por la justicia, como abuso, etc. La compra de la libertad es una transacción económica, diferente de la compra por otro propietario porque significa el cambio de categoría, es decir de esclavo a libre. Pero hay que recalcar que es una transacción económica distinta del acto de manumisión.

[13] SANTAMARÍA, Daniel; 1996: «Artesanos y esclavos domésticos en el Jujuy colonial». En *Población y Sociedad Nº 4*. Ed. Fundación Yocavil. Tucumán, p. 233.

Consideraciones finales

Queda mucho por averiguar sobre la población negra y afromestiza en el Noroeste Argentino. Aquí se quiso hacer una reseña solamente de una de las jurisdicciones de ese espacio (Jujuy), y no precisamente la que más negros tenía en el primer censo colonial. La que mayor población africana muestra en aquel censo es Catamarca, y consideramos que los trabajos de Florencia Guzmán están dando luz al respecto, sobre todo en relación con el mestizaje.

Sin embargo quedan muchas preguntas por hacerse:

1. ¿Por qué desapareció la cultura negra en el Noroeste Argentino?
2. ¿Cuál fue el interés de los pobladores españoles o criollos en tener esclavos cuando su precio era tan alto en un espacio marginal y poco productivo, en el cual no eran redituables como mano de obra?
3. ¿Existen rasgos de negritud en el físico de los actuales pobladores?
4. ¿Cómo fue la vida de los negros y castas, tanto esclavos como libres?
5. ¿Cómo obtuvieron su libertad para ir conformando en el espacio, un sector de afroandinos y mulatos libres?
6. ¿Por qué en el Noroeste argentino la población no tiene el más absoluto conocimiento de que en su genealogía puede haber algún origen negro?
7. ¿Sería capaz la población en su conjunto de aceptar esta posibilidad?

Vamos a tratar de esgrimir algunas hipótesis con respecto a estas cuestiones. En repuesta a la primera pregunta debemos hacer un análisis de la desaparición a nivel estadístico de la población negra o afromestiza. Ya hemos visto que para Jujuy, prácticamente desaparece la especificación de las etnias en el segundo cuarto del siglo XIX. En este sentido son muy interesantes las apreciaciones que hace Hernán Otero[14]. Este autor escribe que durante la segunda mitad del siglo XIX tiene lugar en Argentina un proceso de construcción de la Nación y del Estado donde, con la llegada masiva de los inmigrantes europeos se desdibujan los rasgos pacientemente establecidos durante el régimen sociodemográfico colonial.

---

[14] OTERO, Hernan «Estadística censal y construcción de la Nación. El caso argentino, 1869-1914». Integrante del Instituto de Estudios Históricos y Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Subraya que durante la creación simbólica de la Nación, los censos ejercieron paulatinamente su influencia, actuando directamente sobre la identidad de los individuos. El autor señala que: *«Los criterios de pertenencia que permitían definir y contabilizar la población eran numerosos, especialmente en países como la Argentina en los que la preexistencia de una población india, la incorporación forzada de población negra y el carácter aluvional del poblamiento migratorio dieron lugar a un conjunto demográfico dinámico y heterogéneo».*

Sin embargo, los relevamientos estadísticos decimonónicos tendieron a suprimir de sus formularios censales, preguntas como el color de las personas, que pudieran remitir a las oprobiosas distinciones raciales del pasado colonial. Este accionar, de acuerdo con Otero, lejos de tener una connotación igualitaria, apunta a un discurso racista, donde se privilegia los beneficios de la inmigración europea que contribuyó al «mejoramiento racial».

Concluye el autor que, sobre el conjunto de las poblaciones india, negra e inmigrante se operan dos efectos simbólicos, por un lado la homogeneización de una masa poblacional heterogénea y por otro la construcción de una determinada imagen de nación argentina. La supresión de categorías del pasado colonial presentadas como una construcción no discriminatoria, tienen una contradicción intrínseca en la evaluación de las razas no blancas, y el delicado problema de su integración, adhiriendo mas bien a un pensamiento de cuño racista de la superioridad de la raza blanca.

A este esquema homogeneizante impuesto en la Nación Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX planteado por Otero, se suma un alto grado de mestizaje que impidió la separación estamental programada por la corona española para el espacio americano y que, como ya se ha visto, se fue desdibujando a lo largo de todo el período colonial, armando un amplio espectro de castas que impidieron su separación y catalogación. Para ejemplificar este fenómeno, podemos citar a Gil Montero quien, analizando padrones militares de 1867, encuentra que el 43% es trigueño, denominación que no especifica ningún grupo étnico en particular Dentro del mismo padrón aparecen otras categorías como por ejemplo «blancones», negruzcos y pardos.

Este mestizaje o «blanqueamiento» de los originarios africanos a lo largo de generaciones, tuvo su lógico corolario de libertad, en el marco de la construcción del Estado-Nación, y de ascenso social, en la medida que empieza a importar menos el color más oscuro de la piel y su taxonomía, que la posición que ocupen dentro de la sociedad a la que pertenecen.

En relación con la segunda pregunta sobre cuál es el interés de los pobladores españoles o criollos en tener esclavos cuando su precio era tan alto en una región poco productiva y marginal, en la cual no eran redituables como mano de obra, podemos compartir con Santamaría que su empleo como tal para producir mercancías no alcanzaría para recuperar la inversión.

Entonces, acompañando el planteamiento de Sica, se podría proponer como hipótesis, que desde el punto de vista material serían adquiridos como un resguardo económico factible de convertirse en dinero, si se colocan en otro mercado, ante una necesidad numeraria. En un espacio de tránsito como Jujuy, la adquisición de esclavos y su mantenimiento temporal estaría por lo tanto encuadrada en el marco del circuito comercial, y no como mano de obra estable. Aunque esta puede haber sido una de las estrategias de posesión de un «bien» factible de convertirse en dinero a corto plazo, no alcanza esta lógica, para justificar los porcentajes de población negra y de castas con que contó la región de acuerdo con lo que se desprende de los censos.

Quizás, y eso lo tendrán que determinar futuros estudios, la posesión de esclavos haya tenido un fuerte componente simbólico de «poder» en una sociedad estamental que a la vez, por su carácter periférico se desdibuja y modifica continuamente. Es en esta sociedad en la que, a lo largo del proceso histórico desde la colonia y avanzando en el tiempo, permanece en la superficie, en lo visible, un esquema rígido de estamentos impuestos desde lo institucional, y donde por debajo subyace un comportamiento flexible, que posibilita un gran mestizaje que termina con la desaparición de «lo afro», tanto en lo cultural como en la historia oral.

Con relación a la pregunta sobre la existencia de rasgos de negritud en el físico de los actuales pobladores de Jujuy, existen algunos estudios comparativos, realizados por genetistas con base en marcadores séricos, en poblaciones localizadas en distintas alturas sobre el nivel del mar en la actual Provincia de Jujuy. Estos trabajos, aunque las muestras son pequeñas, corroboran la existencia en San Salvador de Jujuy (capital del curato Rectoral y de toda la jurisdicción de Jujuy en la época colonial) de una mayor cantidad de haplotipos de origen africano y caucásico que se corresponden con los datos censales del siglo XVIII y comienzos del XIX[15].

[15] DIPIERRI, José; ALFARO, Ema; Martínez, MARTIGNAC, Verónica; BAILLET, Graciela; BRAVI, Claudio; CEJAS, Silvina y BIANCHI, Nestos: «Paternal directional Mating

Con las preguntas 4º y 5º acerca de cómo fue la vida de los negros y castas, tanto esclavos como libres y de qué manera obtuvieron su libertad para ir conformando en el espacio un sector de afroandinos y mulatos libres, simplemente estamos planteando nuevas líneas temáticas a estudiar. Para el caso de San Salvador de Jujuy, tenemos conocimiento de un trabajo de Enrique Cruz sobre la Cofradía de San Benito de Palermo conformada por negros, a la cual no hemos tenido acceso.

Finalmente, creemos que en las consideraciones realizadas sobre la sexta pregunta hemos propuesto de cierta manera, las posibles contestaciones sobre el por qué del desconocimiento de la población actual de Jujuy ante la factibilidad de considerar que alguno de sus antepasados pueda tener origen africano.

Este desconocimiento, producto de una serie de factores ya mencionados, como el comportamiento flexible de una sociedad periférica que posibilita un gran mestizaje y la posterior construcción durante la segunda mitad del siglo XIX, de una nación homogénea con características blancas, se han instalado en la conciencia colectiva haciendo desaparecer «lo afro» tanto en lo cultural como en la historia oral.

El modelo planteado sobre la homogeneización ha sido tan fuerte, que es recién en la última década y luego de la reforma de la Constitución Argentina que reconoce una diversidad, aceptando la existencia de las comunidades aborígenes, cuando comienzan los indígenas a identificarse o re-identificarse como tales, buscando un espacio diferente dentro del Estado Nacional.

Esa re-identificación de «lo negro» dentro del Noroeste argentino no ha llegado aún. Para la población, sigue siendo una historia de otros lugares, aunque en los rasgos se pueda observar, si bien es cierto que no es tan visible como en otras partes de América. Por ahora, lo único distinto a lo blanco aceptable es lo aborigen, lo negro quizás alguna vez llegue, aunque es bastante improbable por el alto grado de mestizaje y con él, la desaparición o «desdibujamiento» de los componentes de sus costumbres y tradiciones; en suma, de su patrimonio cultural intangible.

---

en two amerindians subpopulations located at different altitudes in Northwesthern Argentina». En *Human Biology*. Vol. 70, Nº 6, pp. 1001-1010; 1998.

DIPIERRI, José: «GM, KM y otros marcadores séricos en poblaciones jujeñas». Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Ethnohistoria. Unversidad Nacional de Jujuy.



Saca y beneficio de la brea del mineral de Amotape, Perú.

Las culturas afroamericanas en iberoamérica: lo negociable y lo no negociable

José Jorge de Carvalho

I. El universo simbólico afroamericano

Analizar el estado actual de las culturas afroamericanas, y pensar en el papel que pueden jugar en el desarrollo de Ibero-américa, implica tomar en cuenta la articulación de diversos factores, actuales e históricos, teóricos y políticos, generales y específicos, dramáticos y promisorios, destructivos y positivos. Aunque mis ejemplos sean tomados mayormente de la música, la danza y los rituales sagrados, los utilizo solamente para ilustrar cuestiones, problemas y perspectivas que atañen a las expresiones simbólicas afroamericanas como un todo. Puentes con la literatura, el teatro, el cine y las artes plásticas pueden y deben ser hechos. Preferí, sin embargo, concentrarme en los dilemas teóricos y pragmáticos para la formulación de una geopolítica específica del espacio afroamericano[1].

Otra cuestión, de no menor relevancia, es que esta reunión realizada en el año 2002, en una coyuntura internacional extremadamente compleja y confusa,

---

[1] Ésta es la versión corregida del Texto de Base de la Mesa de Trabajo: Perspectivas de las Culturas Afroamericanas en en Desarrollo de Iberoamerica, preparado para el Seminario Internacional «Las Culturas Iberoamericanas en el Siglo XXI», realizado en la Ciudad de México entre el 21 y el 22 de enero de 2001. Agradezco a Néstor García Canclini por el honor de la invitación. Incorporé preciosas informaciones y sugerencias que recibí de María Elvira Díaz, Luís Ferreira Maki, Henry Drewal, Olabiyi Yai, Ángel Quintero Rivera, Rita Secato, Bergson Queiroz y Adriana Malvido. Carlos Henrique Siqueira y Emesto Carvalbo ayudaron en la digitación del manuscrito.

nos ha forzado a todos —intelectuales, administradores y políticos— a hacer un ejercicio de imaginación y de apertura radicales, para adaptar nuestros esquemas mentales y modelos analíticos de intervención, al momento presente, fugaz y lleno de perplejidades, incertidumbres y sorpresas. El telón de fondo, por lo tanto, de las evaluaciones que hago, es una lectura crítica de la ideología de los años noventa, su «mantram» seductor y simplista, que con la globalización los países periféricos encontrarían extraordinarias oportunidades de hacer grandes negocios e intercambios materiales y simbólicos, si para ello abrieran sus economías, achicaran sus estados, transfirieran los proyectos de cultura hacia manos de empresas privadas y se concentraran en proyectos nacionales[2].

Se tomaba como verdad incontestable que el estado-nación era un formato anacrónico, sobreviviente del siglo XIX y que debería dar paso a formas más ágiles de integración y gerenciamiento de las relaciones entre comunidades y grupos étnicos, de cooperación en bloques regionales y formación de instituciones de alcance mundial.

Ahora ya podemos relativizar y evaluar mejor todas esas suposiciones y principios de acción. El estado nación sigue más fuerte que nunca en los países que concentran la mayor parte del poder global, lo que nos lleva a concluir que no es esa política de asociación, la que está anacrónica, sino que se ha debilitado en muchos lugares como consecuencia concreta de la pérdida de autonomía de los países periféricos, con el descontrol de la deuda externa y el desequilibrio del poder económico y simbólico en el mundo actual. Por supuesto, esa dualidad entre naciones se matiza si tomamos en cuenta el impacto creciente causado por la presencia, en los países poderosos, de migrantes venidos de países periféricos. Esa porosidad de las antiguas geografías influencia la nación central y también abre posibilidades para alianzas, aún dentro del marco general de desigualdad de poder, dentro del cual nos toca operar.

Otro punto polémico, que afecta directamente la presente discusión sobre el patrimonio afroamericano, es la política de algunos de nuestros estados de transferir las decisiones culturales hacia empresas privadas, dentro de la presión de los ajustes estructurales para disminuir el estado y reducir gastos públicos. Esa política de transferencia decisoria del estado (señalemos: no para la socie-

---

[2] Una evaluación de esa política de los estados latinoamericanos con relación a la cultura ha sido hecha por Néstor Canclini (1995:56-57). Ver también su lectura reciente de los procesos culturales de la globalización (Canclini 1999).

dad, sino para el capital), viene significando, en la práctica, que el único criterio para juzgar la viabilidad de un proyecto de cultura pasa a ser su capacidad de convertirse en una mercancía lucrativa y no más, en su potencial emancipatorio, de resistencia, de reivindicación, o de expresión de identidades discriminadas y fracturadas. Si es el mercado el que decide y si las economías son supuestamente «abiertas» (como las nuestras), las tradiciones y los nuevos experimentos de renovación cultural serán vulnerables a intereses externos, que no tomarán en cuenta los deseos y sueños de los colectivos de creadores y autores, dentro de las diversas comunidades del área afroamericana.

El modelo neoliberal para la cultura trabaja con la premisa de que el régimen de co-produción entre artista y empresa puede funcionar bien en un vacío político, ideológico e histórico. Si ése es el caso, lo que ocurre es que el artista empieza a adaptar su produto estrictamente para las necesidades del mercado. Dentro de esa lógica, las formas artísticas marginales —tanto las tradicionales como las experimentales— están siendo sofocadas por la presión para convertirse en mercancía rentable. Veremos más adelante casos concretos de «descaracterización» y «despolitización» de tradiciones culturales que optaron por jugar ese juego del mercado.

Intentar comprender la cultura afroamericana es acercarse a un tipo de complejidad cultural e histórica muy particular, la cual he definido, en otro trabajo, como simultaneidad de presencias[3].

En resumen, mediante un argumento bastante detallado, sostengo que los símbolos afro circulan a través de instituciones socioculturales de horizontes históricos y políticos muy diversos, que se manifiestan simultáneamente, de un modo que se tornan prácticamente incomensurables entre sí, rompiendo la dicotomía occidental de tradición y modemidad, mundo pre-modemo versus mundo moderno. Si tomamos un pueblo colonial de cualquier país de Afroamérica, podemos encontrar una gran variedad de textos culturales que componen una combinación muy compleja.

En un primer plano simbólico están los fragmentos míticos que atestiguan la presencia, en el área, de los indígenas, desde el siglo XVI o antes; luego, en otro plano, las cofradías cristianas (católicas y protestantes),[4] existentes desde el

---

[3] Ver Carvalho (1996a).

[4] Sobre las cofradías católicas, ver el modelo del Congado brasileño descrito por Leda Martins (1997); sobre las formas de asociación afrocristianas de origen protestante en el Caribe, ver la monografía clásica de George Simpson (1980).

siglo XVII y XVIII; luego, los cultos religiosos afroamericanos tradicionales, como el candomblé, el vodú y la santería[5], que han existido por más de doscientos años, como un fenómeno de «longue dureé». Asimismo, las tradiciones populares comerciales, en música y danza, que surgieron en varios puntos del Nuevo Mundo hacia fines del siglo diecinueve, más aún, la cultura audiovisual de recorte histórico, característico del estilo nacional de los medios masivos, surgida en la post-guerra. Por último, las formas que se han manifestado directamente en el seno de la industria cultural audiovisual, predominantemente norteamericana, las cuales se intensificaron dramáticamente a partir de los años setenta y que generó el actual espacio simbólico supranacional.

Constituye un enorme esfuerzo, tanto para el ejercicio de la teoría como para la formulación de propuestas de intervención y políticas públicas, hacer una ecuación entre esas presencias con la simultaneidad de manifestaciones. La mayoría de los analistas suele detenerse en una u otra de esas camadas simbólicas de la cultura afro, y esa escisión del objeto de estudio influencia una opción por modelos teóricos específicos, lo que torna difícil la formulación de una visión sistémica de ese universo. Por lo general, los análisis recientes y más informados sobre teorías actuales han enfatizado los aspectos de la cultura popular afroamericana y las producciones de la cultura masiva transnacional, quedando las tradiciones rituales y sagradas, un tanto fuera del cuadro analítico prospectivo.

Una razón importante que veo para incorporar las tradiciones de «longue durée» en nuestros análisis del panorama de la cultura afroamericana contemporánea es que ellas también comentan, desde sus horizontes simbólico, político y estético propios, las transformaciones y las nuevas experiencias vividas por los miembros de las sociedades que las mantienen vivas.

II. Los atlánticos negros

Un modelo importante de comprensión de ese universo ha sido formulado en los años noventa por Paul Gilroy en su libro *El Atlánfico Negro*[6]. Gilroy argu-

[5] Para un panorama general, aún vigente, sobre las religiones afroamericanas, ver las dos obras de Roger Bastide, (1967 y 1971).
[6] Ver G ilroy (1993).

menta allí en favor de la existencia de un espacio de expresión simbólica que atraviesa varios continentes, y que une África, las Américas, el Caribe, y hasta Europa. Su modelo es especialmente válido sobre todo para la música popular de origen africana, tal como el «soul», el «reggae» y el «rap», incluyendo sus reflejos en la nueva música popular de esos continentes que se deja influenciar por esa estética popular afro.

Sin embargo, esa propuesta de análisis de Gilroy todavía puede ser enriquecida en varios aspectos. En primer lugar, como ya mencioné antes, su esquema no «ecuaciona» las tradiciones religiosas afro-americanas. Ellas justamente desdibujan otro Atlántico Negro, porque la religiosidad de origen africano no sobrevivió a la avalancha de modernidad que barrió a los Estados Unidos en el siglo XIX y tampoco fue trasladada a las Islas Británicas. Por ese motivo. las conexiones entre cultura afroamericana y modernidad (incluyendo aquí el propio lugar de la famosa doble conciencia, formulada primeramente por W. E. Du Bois y retomada por Gilroy) deberán ser rehechas, si tomamos en consideración la presencia «marcante» y siempre en expansión, por toda el área del Nuevo Mundo, del candomblé brasileño, la santería cubana y el vudú haitiano, además de las cofradías afrocatólicas y otras formas de catolicismo popular donde se camuflan presencias africanas, existentes en innumerables países del Nuevo Mundo[7].

En segundo lugar, el rico universo simbólico y estético de la música afrolatina (como la salsa, el merengue. el guaguancó, la rumba y equivalentes), que generó un discurso y un circuito cultural que también diseña otro Atlántico Negro, quedó igualmente excluido de su modelo, que se restringió de hecho hacia la cultura afro de expresión anglosajona. Conforme muestran Ángel Quintero Rivera, en su estudio de la salsa puertorriqueña, y Alejandro Ulloa, en su etnografía del mundo de la salsa en Cali[8], esa cultura musical afrolatina propicia un fuerte «agenciamiento» político y ha sido capaz de generar identidades y formas de resistencia comunitarias a lo largo del Caribe y en la diáspora latina en los Estados Unidos.

---

[7] Para un modelo de interpretación de la expansión de los cultos afrobrasileños tradicionales (batuque y umbanda) por los países del Río de la Plata, ver Segato (1996 y 1997); para la expansión de la santería en los Estados Unidos, ver Stephen Palmié (1995),- sobre el catolicismo popular que alberga símbolos negros camuflados en arte popular, ver Rivera (1998ª).
[8] Ver Rivera (1998b) y Ulloa (1988).

Finalmente —y quizás sea éste el punto que más me distancia de su modelo— Gilroy intenta construir un argumento capaz de unificar las perspectivas Norte-Sur, y no solamente Este-Oeste, del Atlántico Negro. Por lo tanto, deja de tomar en cuenta las gigantescas diferencias de poder, en el sentido geopolítico de las relaciones entre las naciones de ese Atlántico: Estados Unidos e Inglaterra de un lado y África, Caribe y América Latina del otro[9].

Lo que me parece importante subrayar es que las comunidades afroamericanas que bordean el Atlántico están localizadas en el interior de estados-nación específicos y son por ende condicionadas políticamente por esa pertenencia. Aún cuando el Harlem sea un «ghetto» de la ciudad de Nueva York, la cultura popular allí generada se globaliza a través del circuito norteamericano de los medios, y afecta las comunidades negras de América Latina y el Caribe, del mismo modo neo-colonial con que la cultura «occidentalizante hollywoodiana» nos afecta a todos, blancos y negros, en nuestros países.

Obviamente, hay apropiaciones creativas de esa cultura, estratégicamente marginales, por parte de nuestras colectividades de origen afro (como las hay en toda forma de cultura) pero existe una dimensión en la cual se unen Hollywood y la cultura afronorteamericana. Más, ese re-alineamiento geopolítico estratégico provoca tal desequilibrio en el intercambio simbólico, estético y económico entre el Norte y el Sur que la propia concepción de ese Atlántico unificado puede ser cuestionada, como un discurso ideológico de interés para los países anglosajones del Norte, en la medida en que confirma el rol protagónico de los líderes políticos, intelectuales y artistas negros del mundo de habla inglesa[10].

Sobre la diáspora negra, la tesis de Gilroy (que no es exactamente igual al argumento de Stuart Hall sobre la identidad cultural en la diáspora, al cual volveremos más adelante) debe ser discutida también, porque nos ayuda a tomar conciencia de que el lugar imaginario de la cultura de origen africano no ha cambiado mucho en Occidente en los dos últimos siglos. Lo afro sigue siendo

---

[9] Rita Segato también ha subrayado las diferencias de poder que separan los dos lados de la línea Norte-Sur (Segato 1998).

[10] Rita Segato ha hecho un reparo distinto al modelo de Gilroy, observando que la idea de una África común es «inefficient when one is trying to appeal to people still well embedded in their local niches, engaged in their traditional, perhaps premoderm or at least «hybrid» (Canclini 1989), processes of production of subjectivity, entrenched in their own borders of alterity» (Segato 1998:130).

el significante favorito del entretenimiento blanco, no por el exotismo «tout court», como ya lo fue en el siglo diecinueve el Oriente, sino por una torsión sorprendente de la relación con el elemento exótico: la «exofilia». Lo afro es ahora la contraparte necesaria del etnocentrismo occidental que generó un «extraño» a que se tiene aprecio, cuyo lugar ya se estableció como íntimo y seguro. Lo que la cultura afro trae de exótico no amenaza, sino que se suma al plan «racional» ya establecido; en fin, lo complementa. Ya es posible para los blancos «africanizarse» sin dejar de ser occidentales del mismo modo en que no les interesa «islamizarse» u «orientalizarse» en general.

Es notable la presencia y asimilación de la cultura afro (africana y afroamericana) en los movimientos urbanos de las metrópolis occidentales. Instituciones afro, como comparsas, grupos musicales de percusión y de danza, agrupaciones de Carnaval, centros de capoeira, templos religiosos de candomblé, umbanda, santería, son cada vez más frecuentes y están disponibles como experiencia para los jóvenes, y no solamente de Uruguay a Canadá pasando por México, por todo el Caribe, sino en países europeos como Francia, España, Inglaterra, Italia, etc.

Si esa intimidad con un Atlántico negro pasa esencialmente por la vía del consumo, si ese circuito transnacional de consumo es claramente controlado por los países poderosos occidentales (con el liderazgo de los Estados Unidos, Inglaterra y Francia), se está ante otro peligro geopolítico para Iberoamérica: que sean esos países, los que preserven la mayoría de las instituciones culturales venidas de África con los esclavos, los que construyan el discurso hegemónico sobre el lugar de la cultura de origen africano en el mundo contemporáneo. Lo que ocurre ahora, en casi todo el espacio occidental, es una independización radical entre la circulación de los símbolos de africanidad y el destino contingente, histórico, de las comunidades afroamericanas[11] .

III. La cultura afro como fetiche

La cultura afro crece ahora en Occidente como un fetiche de grandes proporciones. Ella pasa a simbolizar lo «incorporado», lo «encarnado»; una ideología

---

[11] Son cuestiones como ésa las que pueden ayudar a reabrir un diálogo intelectual entre las varias concepciones de los (varios) Atlánticos negros.

sobre «el retomar del cuerpo» en un momento de extrema maquinización, y casi robotización de la vida, y de un régimen de trabajo que racionaliza la vida humana a un grado de control sin precedente en la historia de la humanidad. En ese contexto, las expresiones simbólicas afroamericanas juegan en la fantasía, el papel de restituir los valores humanos perdidos en Occidente, hoy: la fiesta, la risa, el erotismo, la libertad corporal, el ritmo vital, la espontaneidad, el relajamiento de las tensiones, la sacralización de la naturaleza y lo cotidiano.

Así, contra la colonización del mundo de la vida por la razón instrumental (para utilizar la conocida metáfora «habermasiana»), la cultura afro funciona como un fetiche poderoso entre los consumidores blancos, por la promesa de un tipo de convivencia alegre, un contacto interpersonal directo, rico y sin barreras, una relación no-económica y una experiencia de lo dionisíaco. Más aún, ella viene a favorecer una utopía sensualista o anti-intelectualista. Es este clima ideológico el que provoca una esquizofrenia muy particular: los consumidores son capaces de atribuir riqueza simbólica y estética a la cultura afromericana, pero no se sensibilizan con el estado de carencia y exclusión a que están sometidos los miembros de las comunidades afroamericanas, que son los que producen ese universo simbólico que les parece tan seductor. Ese lugar de fetiche para ser canibalizado asume hoy día otra dramaticidad, porque ese exotismo ya no es solamente un elemento ajeno, que llena periódicamente un vacío: él ya constituye una dimensión simbólica que tiene su nicho establecido, visto por Occidente como la parte exótica de su cultura —que le pertenece «por derecho de uso», por decirlo así—[12].

Como dije antes, ya se fueron los años noventa con sus discursos elegíacos de la apertura de los mercados y el desarrollo de las naciones periféricas a través de la globalización. En aquel contexto surgieron movimientos mediáticos de los países centrales en dirección a los periféricos, que proponían una especie de pedagogía de integración simbólica, según la cual, el signo primitivo era rescatado por una forma estética generada por grandes artistas importan-

[12] Para una lectura del canibalismo simbólico del Otro en Occidente, sobre todo de sus formas artísticas ver, entre otros, el ensayo de Deborah Root (1996). Stuart Hall también ha trazado una guía de lectura de los estereotipos de lo afro, en el Occidente a través de las imágenes (Hall 1997). Para un análisis más amplio de los estereotipos de alteridad que circulan en los medios masivos occidentales en nombre de la ideología multi-culturalista, ver Shoat/Stam (1994).

tes, en su mayoría, anglosajones. Ejemplos de ese modelo fueron los grandes «shows» con finalidades humanitarias, de proyección mundial y los grandes festivales de «world music».

El arte «performático» africano fue inscrito, sonora e imaginativamente, en el centro de la forma estética popular occidental; éste ha venido, por mediación de la industria cultural, a caracterizar a la juventud blanca: el «rock'n'roll». Se establecieron sociedades entre «pop stars» occidentales y artistas africanos y afroamericanos como símbolos de cooperación y amistad Norte-Sur, centro-periferia, blancos-negros, etc. Así, Peter Gabriel trajo al senegalés Youssouf N'dour para el circuito transnacional de los «mega-shows» y «descubrió» a la afro-colombiana Totó la Momposina para la «world music».

Anteriormente, habíamos visto al «mega-star» Sting hacer una sociedad con el indio brasileño Raoni en su intento por salvar el bosque amazónico. En aquel entonces, imágenes del rockero británico pintado como un indio en el Parque Nacional del Xingu dieron la vuelta al mundo. Una vez pasado el momento mediático de esa asociación, los compromisos «mercadológicos» de la carrera artística de Sting hablaron más alto que su discurso ecologista o que las tareas concretas de la militancia exigidas por la ONG que él había ayudado a crear. La relación entre el ex-«Police» y el líder indígena entró en crisis y sus caminos se separaron de la misma manera en que se habían encontrado. Más decepcionado que nunca con los blancos, Raoni siguió con su vida en la selva y con su lucha indígena en el espacio nacional. Sting volvió a la condición anterior de «rockero» blanco internacional, sin los adornos «primitivos» temporarios con que se presentaba en aquella época.

La experiencia más compleja, sin embargo, de esa «fetichización» de la cultura afro desde el Primer Mundo, fue el resultado de la utilización, por Paul Simon, del grupo bahiano Olodum en su disco *Rhythm of the Saints*, hecho después de la sociedad que había establecido con Ladysmith Black Mambazo en el disco *Graceland*. En el caso del Olodum probablemente la «canibalización» de Simon tuvo consecuencias mucho más drásticas para la política de la cultura afro-bahiana que la influencia de su disco en la lucha contra el «apartheid» en África del Sur, en la cual probablemente haya jugado un papel positivo. La súbita proyección internacional del grupo bahiano tuvo el efecto de transformar, lo que era hasta entonces un colectivo de artistas, con una propuesta clara de lucha contra el racismo y por lo tanto la promoción de la comunidad negra pobre de Salvador, en una marca, en un logotipo internacional para consumo de turistas. La despolitización de Olodum empezó allí, con la introducción de

una mirada externa que afectó la identidad política de sus líderes y les enseñó el camino de la «disneyzación» de su arte «performático», en la ropa, las imágenes, la danza, la coreografía de los tambores, y finalmente, los ritmos y los textos de las canciones, los cuales fueron paulatinamente perdiendo su contenido reivindicatorio.

Paul Simon pagó a los líderes con la compra de casas en el Pelourinho, el centro histórico de Salvador, que pasó por reformas urbanas radicales en el inicio de los años noventa. Señales claras de corrupción financiera, por parte de algunos intelectuales bahianos conectados con los «blocos», siguen circulando en la prensa desde el inicio del proyecto de asociación Simon-Olodum. El modelo que parece haberse intensificado, a partir de aquel momento, en muchos «blocos» afro, es el de reproducción de la desigualdad ya existente: los dirigentes acaparan la parte principal de los recursos recaudados en los shows y con las ventas de productos, y somete a la mano de obra artística «iniciante» que trabaja en las presentaciones de los «blocos» a un régimen de explotación idéntico a aquel régimen blanco, de clientelismo y «patriarcalismo» post-esclavista, contra el cual supuestamente están luchando.

Goli Guerreiro, que es de Salvador y conoce de cerca a todos los personajes de esa historia, discute en su libro esa crisis moral e ideológica de los «blocos» afrobahianos. Cita al músico y disidente del Olodum Neguinho do Samba, quien dirigió la percusión que aparece en la canción «Obvious Child»: *«Olodum perdió el rumbo, en realidad no fue solamente Olodum, todos los «blocos» afro cambiaron. Pusieron de lado lo social y partieron para lo comercial... Yo recuerdo que cuando éramos pobres, nosotros nos abrazábamos y llorábamos juntos...»* (Guerrero 2000:167).

Una vez conscientes de que era posible ganar mucho dinero con su arte, creada para la resistencia contra la opresión blanca, los «blocos» afros empezaron a jugar cada vez más el juego del mercado, en sus dos frentes: para afuera, presentándose internacionalmente en el circuito del entretenimiento tipo «world music», en el cual la protesta social se transforma en un simulacro estético inofensivo. Internamente, negociando con la industria bahiana de turismo, ésta a su vez directamente dependiente del populismo reaccionario y socialmente injusto, y del poder local. Apoyándose en esa mirada externa, los «blocos» disputan los recursos puestos a su disposición por el empresariado y los políticos bahianos, bajo la condición, obviamente, de silenciar su protesta. Vale la pena contrastar dos discursos sobre el Olodum, de dos bahianos, presentes en el libro *Black Brazil* dedicado a discutir la movilización social de las instituciones culturales afrobrasileñas: el de Joáo Jorge, presidente de Olodum y el de Jeffer-

son Bacelar, profesor de la Universidad Federal de Bahía. Mientras Joáo Jorge defiende la política del grupo[13], Jefferson, a pesar de ser simpatizante y socio institucional del movimiento, ya señala claramente el proceso de elección[14].

Ya en 1997, Henry Drewal había observado que el 20 de noviembre (día nacional de la conciencia negra en el Brasil) no se discutió más el racismo, ni la figura ejemplar del insurrecto Zumbi dos Palmares; lo que hicieron los blocos fue presentarse en un Club privado, para ser vistos por empresarios y promotores de eventos de varios países latinoamericanos, de Estados Unidos y de Europa. La idea de esos empresarios era escoger grupos con los que pudiesen hacer «tours» por varios países. En vez de salir a la calle para denunciar el racismo y la condición miserable de vida del 90% de la población afro-bahiana, lo que estaban haciendo los blocos, según Drewal, era de hecho «audicionar» en la búsqueda de contratos para presentarse en el exterior[15]. No se trata aquí de ser negativo ni pesimista, pero sí de ofrecer una crítica (que incluso ya llega con retraso) a ese modelo de promoción de las formas culturales afroamericanas para entretenimiento, que toma el mercado como neutral, desinteresado políti-

[13] «We wanted to expand our institution beyond its educational activities to include jobs. Olodum's boutique was created specifically for this purpose. Our men and women now make products which are sold both nationally and internationally. We produce Olodum's shows in Brazil and abroad. The concrete result of re-Africanization is that today we have considerable sums of money at our disposal» (Rodrigues 1999:50).
«The transformation of black culture into a product of cultural industry also has a impact on blacks themselves. The industry makes the selection, the choicer of groups and individuals for insertion or ascension in the artistic and cultural world, generating divisions and disputes within the black community in relation to access to the capitalist market of symbolic goods. The status and prestige of individuals and blocos has begun to be measured by the acceptance, by the stage of cooptation in the world of the dominant» (Bacelar 1999:100)

[14] «The transformation of black culture into a product of cultural industry also has an impact on blacks themselves. The industry makes the selection, the choices of groups and individuals for insertion or ascension in the artistic and cultural world, generating divisions and disputes within the black community in relation to access to the capitalist market of symbolic goods. The status and prestige of individuals and blocos has begun to be measured by the acceptance, by the stage of cooptation in the world of the dominant» (Bacelar 1999:100).

[15] Me baso aquí en una comunicación personal de Henry Drewal, quien hizo la presentación académica sobre ese tema en el Encuentro Anual de African Arts Association, en Atlanta, abril de 1998.

camente o exento de las transformaciones simbólicas e ideológicas profundas que provoca[16].

Entre tantos factores que debemos tener en cuenta, vale la pena pensar también en el rol que juega la UNESCO (o que intenta jugar) en la escena cultural contemporánea. Aún cuando su poder de influencia y control haya disminuido considerablemente en las tres últimas décadas, es altamente significativo que ese organismo de proyección mundial haya expandido recientemente sus planes de protección del patrimonio cultural de la humanidad para incluir el patrimonio inmaterial de los pueblos. Más significativo aún, para la discusión de las culturas afroamericanas, es que la primera tradición cultural inmaterial que la UNESCO haya albergado oficialmente en su lista selecta, sea la sociedad de los *Geledés* (*egunguns*, o ancestros femeninos) de los yorubas de Benin. Vale recordar que el culto a los *egunguns* ha sido preservado con gran fuerza simbólica hasta hoy en el Brasil y en Cuba. Los Geledés congregan varias formas de arte: sus máscaras espectaculares, las danzas, los ritmos, las canciones, y también la creación de un espacio mitificado de poder[17].

Esa discusión de patrimonio, que hasta ahora ha estado distanciada de las reflexiones que aquí nos moviliza, es de hecho muy apropiada, porque la mayor parte de las expresiones culturales afroamericanas vigentes está constituida por símbolos inmateriales y por ello, la inclusión de los Geledés abre un precedente muy importante en la lucha por la defensa de los valores socioculturales afroamericanos. Las políticas de protección y preservación han estado hasta ahora centradas en la herencia ibérica en América justamente por incluir bienes y monumentos: templos, edificios, ciudades, estatuas, cuadros, piezas de mobiliario, arte sacro, etc. En el caso de la cultura de los indígenas, también el legado histórico material adquiere especial importancia, como los sitios y las piezas arqueológicas. Ya en el caso del mundo afro, aún cuando haya templos, altares,

---

[16] Insisto en que no se debe confundir la crítica con una visión desesperanzada. Por ejemplo, para el caso de Puerto Rico, Ángel Quintero Rivera señala que la «folklorización» estética de la bomba (música y baile) ha contribuido para su revitalización en las comunidades de origen (Rivera 1998 b). Ya en el caso de Uruguay, Luis Ferreira viene estudiando las asociaciones negras, vinculadas a las comparsas de candombe, tomando en consideración sus posturas políticas e ideológicas (Ferreira 1997 y 1999).

[17] Sobre los Geledés, ver Drewal & Drewal (1983). Debo a Olabiyi Yai, embajador de la República de Benin ante la UNESCO, la información detallada sobre la reciente inclusión de los Geledés en la lista del patrimonio cultural de la humanidad a ser preservado.

tambores e indumentaria de los cultos y las cofradías, es el lado «performático» de su cultura el que más la distingue y la vuelve fascinante a los ojos del consumidor occidental, consecuentemente, es ese lado de la cultura expresiva, o «performática», el que puede llegar a correr mayor riesgo hoy, y por ello la nueva agenda de preservación del patrimonio de la UNESCO significa una alternativa, formulada en buena hora, en defensa de una dimensión constitutiva de la cultura afroamericana.

IV. Hibridismos, fusiones, reapropiaciones creativas

Frente a la avalancha (inevitable hasta ahora) de símbolos mediáticos transnacionales hoy día, las fusiones, sincretismos e hibridismos se han presentado como la alternativa posible, en términos de crear una dinámica positiva de reapropiaciones de los productos de esa industria cultural, predominantemente norteamericana, que se impone en todos los países iberoamericanos[18]. Han habido muchos movimientos de apropiación de esa cultura transnacional por parte de las comunidades negras, sobre todo urbanas, en casi todos los países latinoamericanos. Ejemplos fuertes de ello son el estilo musical rap, el baile hip hop, el funk, el reggae, la champeta colombiana[19]. En todos esos casos, hay una presencia de signos transnacionales que son combinados o que asumen un significado local debido al cambio de contexto. Si generalizamos, podemos decir que, en esos procesos de recepción creativa, la pregunta simbólica no surge de los países centrales, sino que nace directamente de las comunidades afroamericanas. Un gran ejemplo de ello es la trayectoria del rap. Creado en Puerto Rico, el rap creció en los Estados Unidos como una respuesta a los problemas vividos por los habitantes de los ghettos negros de las grandes urbes. Más tarde se difundió por América Latina de un modo no muy distinto de cómo lo hizo el rock'n'roll: como una expansión de un género musical, que tenía un sentido en un contexto específico.

En la medida en que ese conjunto de símbolos afro de origen periférico llegó a un ghetto de un país central, su primer foco de atención fue la propia

[18] Sobre el hibridismo en América Latina, ver Canclini (1990). Sobre el lugar de los géneros híbridos en el universo musical afrobrasileño, ver Carvalho (2000a).
[19] Para la escena del rap y el funk en Río de Janeiro, ver Micael Herschmann (1997 y 2000).

comunidad negra norteamericana segregada y discriminada por el racismo propio de aquel país. Por otro lado, varios símbolos negros desarrollados en los Estados Unidos fueron exportados también como fetiches para consumo e identificación, lo que ha generado un sentimiento de ambivalencia ideológica por parte de los afroamericanos de América Latina y el Caribe. Figuras como Michael Jackson, Spike Lee y Michael Jordan, entre otros, son idolatradas por los jóvenes de las comunidades negras latinoamericanas. Ello es positivo, por un lado, si pensamos en el efecto que esas figuras pueden tener como modelos de identificación que refuerzan la autoestima de la juventud negra. Por otro lado, hay también un efecto de dominación simbólica y de colonización del imaginario, en la medida en que esos negros poderosos se identifican con el imperio, que ejerce su opresión a través de una estructura poderosísima de consumo de bienes materiales e inmateriales, y de control feroz sobre el origen y la circulación de los discursos de positivismo, libertad y riqueza[20].

Aquí se establece una estructura comunicativa basada unilateralmente en un doble vínculo inconsistente[21]. Por un lado los medios ofrecen a los negros latinoamericanos y caribeños una referencia de negros victoriosos que son iguales a ellos; por otro lado, esos negros norteamericanos son negros fundamentalmente distintos, porque pertenecen a un estado nación exclusivista, que se presenta como excepcional, y justamente por ello intenta reducir un papel protagónico imaginario de los negros latinos y caribeños; los mismos medios que los promueven diseminan una única saga victoriosa de los negros en el Nuevo Mundo: la saga norteamericana[22].

En todo caso, mi hipótesis es que la apropiación creativa es más efectiva en los casos en que los colectivos afroamericanos responden, aún cuando sea a través de los medios transnacionales, a formas estéticas generadas por los co-

---

[20] Hablo de una tendencia general. pero sin negar la existencia de espacios alternativos y de pequeña escala que también influencian el orden cultural transnacional. Tal es el caso, por ejemplo, del reggae, difundido inicialmente a través de la pequeña industria disquera jamaiquina, discutido, por ejemplo, en el trabjo de Roger Wallis y Krister Malm (1984).

[21] Utilizo aquí la teoría del doble vínculo de Gregory Bateson, en sus ensayos sobre la esquizofrenia (Bateson 1987 y1991). He teorizado también la esquizofrenia de la estructura de consumo en las sociedades periféricas (Carvalho 2000b).

[22] Un episodio emblemático de ello fue la idolatría de Olodum hacia Spike Lee y Michael Jackson, manifiesta alrededor de la polémica grabación del videoclip «They don't care about us», analisado por Petra Schaeber (1997) y por mí (Carvalho 2001).

lectivos negros de los países centrales. Por supuesto, hay siempre una parte del movimiento de la que se apropian, pero después de un primer momento de resistencia, rebeldía y vinculación orgánica con las comunidades afro, decide jugar para el mercado, lo que termina por despolitizar y diluir el mensaje estético-ideológico de la forma híbrida generada en los países periféricos.

En ese caso particular existe el mismo dilema entre la resistencia y la elección, pues amenaza tanto a los colectivos marginados de los países centrales, como a aquéllos de los periféricos. Hay un momento, sin embargo, en que los intereses de esos dos colectivos se oponen: la opción por el mercado en los países centrales intensifica los mensajes del doble vínculo que interpelan a los colectivos periféricos. Un caso ejemplar de esa ambivalencia es el mismo rap. Se trata de un movimiento que ha tenido enorme importancia por su capacidad de movilizar a la juventud negra marginada de la periferia de las grandes ciudades latinoamericanas y caribeñas[23]. El rap (o movimiento hip hop como un todo, lo cual incluye la sonoridad del «mixing», el «break dancing» y el arte muralista del grafitti) logró producir una retórica nueva que denuncia los malos tratos, la exclusión y la discriminación racial y refuerza enormemente la autoestima, por lo general muy baja, de los negros periféricos.

Es un gran ejemplo de positivismo de una forma híbrida. Tiene poca vinculación con la tradición mítica y ritual afroamericana, porque surgió de la cultura mediática transnacional exportada por los centros, generada por grupos que, como consecuencia de la intensidad del proceso de exclusión social y de segregación a que fueron sometidos, perdieron los vínculos con las raíces míticas de la cultura afro, como la santería, el vodú y el candomblé. Por otro lado, justamente porque es difundido en gran escala mediática, depende del mercado actual, con sus distorsiones brutales y su tendencia a la escala supra-colectiva, para no decir transnacional.

Hay entonces una gran presión para que los artistas de rap jueguen primariamente para el mercado y no para la comunidad negra periférica de donde surgieron y que son sus raíces. Marshall Berman, en un artículo, señala ese peligro de la mercantilización despersonalizadora del rap norteamericano. Berman subraya que en su generación los *«rappers» que venían de lugares miserables cantaban para otras personas que también venían de lugares miserables»*; y el rapper de

[23] Sobre las raíces puertorriqueñas del rap y su traslado a los Estados Unidos, ver los trabajos de Tricia Rose (1994) y Juan Flores (2000).

hoy, sabe *«que su audiencia principal será blanca y de clase media»*[24]. En el caso de la Afroamérica latina y caribeña, todavía las fusiones e hibridismos expresan una política de resistencia con un discurso alternativo y libertario, quizás más intenso y aún más teñido de utopías que los apartan del nihilismo tan fuerte en los colectivos afros de Estados Unidos e Inglaterra.

Un ejemplo más, en la región de Cartagena de Indias (Colombia) surgió un género de música bailable llamado: champeta. La champeta fue creada a partir del intento de los jóvenes negros de los barrios pobres por tocar ritmos foráneos que se oían en la región portuaria de la ciudad: los barcos llegaban de África y tocaban música popular africana incluyendo la mbaqanga, el soweto, el juju y el sukus, género muy popular en Francia. La versión «distorsionada» de esos ritmos africanos condujo a la creación de la champeta, género que permitió expresar nuevos contenidos y hablar de la experiencia de discriminación racial de los jóvenes negros marginados, de un modo análogo a lo que pasa, con el «funk», el «rap», el «hip-hop» y el «reggae»[25]. De nuevo, el universo estético-ideológico se divide entre una champeta «orgánica», por así decir, vehículo de expresión de esa experiencia de exclusión y desigualdad crónica sufrida por la población negra de Cartagena, y una versión «tonta», despolitizada de ese mismo género, que habla de relaciones erótico-amorosas con doble sentido, reforzando los estereotipos machistas, comunes a muchos géneros musicales comerciales latinos y afroamericanos[26].

A propósito, esa escisión o alternancia ideológica intra-género existe también en el «rap» y en el «funk», los cuales difunden paralelamente las reivindicaciones por ciudadanía y derechos civiles, textos de profundo machismo y misoginia. Sin negar esa oposición básica, a veces no se trata de una división simple y tajante, sino de un proceso de oscilación entre esas tendencias opuestas: tal proceso de zigzag entre la protesta y la tontería puede ser ilustrado con la reciente «Champeta de Bin Laden», que se toca en las radios colombianas[27].

---

[24] Ver Berman (2001:7).

[25] Sobre la historia y el contexto social de la champeta, ver Mosquera y Provansal (2000) y Bohórquez (2000). Agradezco a María Elvira Díaz por las referencias y por las discusiones sobre ese género afrocolombiano.

[26] Por supuesto, no siempre se trata de una división simple y tajante, pero de un proceso de oscilación entre esas tendencias opuestas. Jaime Arocha ilustró ese proceso de zigzag entre la protesta y la tontería con la reciente champeta de Bin Laden, que se toca ahora en las radios colombianas cantada por uno de los «champetudos» juguetones.

[27] Le agradezco a Jaime Arocha por la información sobre la champeta de Bin Laden.

Podemos introducir también en esta discusión el análisis de Stuart Hall sobre la identidad cultural en la diáspora, la cual puede capitalizar progresivamente el distanciamiento de las «raíces africanas» y construir un discurso estético nuevo, que incorpore las reivindicaciones actuales por la ciudadanía y la universalización de los derechos civiles[28]. Hall cita el movimiento «rastafari» y la estética reggae que, para activar políticamente la conexión con África y hacer que ella hable para las comunidades negras periféricas desarraigadas, tuvo que «diferirla» en el sentido «derrideano» del término, para que de su ausencia histórica pudiese hacerse de nuevo presente en el mito «rasta» creado en la diáspora. Hoy día, ese estilo musical ya transcendió mucho en su origen jamaiquino anglófono y es reapropiado creativamente por los colectivos afroamericanos en el Brasil, Venezuela, Colombia y demás países del Nuevo Mundo.

En la misma línea de Hall, Néstor García Canclini también ha enfatizado el positivismo de los procesos de hibridación en el mundo afroamericano y caribeño[29]. Si se unen las aproximaciones de Hall y de Homi Bhabha, se marca el rol de lo híbrido, capaz de desafiar y cuestionar la matriz anodina y conmensurable del modelo multi-culturalista anglosajón que separa los continentes y domestica el orden cultural con la mera diversidad.

Obviamente, ese hibridismo sólo es discutidor en la medida en que los actores sociales sean capaces de luchar por mantener una lectura crítica de los símbolos culturales y resistan constantemente los intentos de los poderosos por deshacer la ambigüedad y restaurar la norma y la «unidireccionalidad» de sentido. Un ejemplo que se me ocurre y que podemos ver todos los días es el multiculturalismo de la CNN: mujeres y hombres con los rasgos faciales, colores de piel y acentos ingleses de todas las partes del mundo leen las mismas noticias escritas en los Estados Unidos, todas con el mismo corte ideológico y el mismo contenido compuesto en Atlanta. Más allá de ese formato estabilizador de la diversidad, las formas híbridas generan diferencias de un modo siempre inestable, provisorio, moviéndose en un espacio de constante discrepancia, desplazamiento y diseminación —situación de incertidumbre potencialmente creativa denominada por Homi Baba, como tercer espacio[30]. Néstor Canclini

[28] Ver Hall (1996).

[29] Sobre el hibridismo, ver Canclini (2000).

[30] Ver Bhabha (1996). Hay, todavía otros dos modelos posibles de lectura de la política de resistencia de las comunidades afroamericanas periféricas: lo que yo llamo de estética de la

conecta aún esas ideas con mi idea de la «ecualización», metáfora que he tomado del campo de la grabación siguiendo el mismo modelo de ecualización de frecuencias generado para la estética de la música occidental, y aplicado para transmitir toda la música del mundo, domesticando su diferencia en un único molde de conmensurabilidad y patrón estético[31]. Entiendo que la utilidad de esas teorías sea alertarnos para que nuestro esfuerzo por la preservación y el desarrollo de las formas simbólicas afroamericanas, no resulten en un multiculturalismo ecualizado que domestique el carácter reivindicativo y desestabilizador de las desigualdades sufridas por nuestras comunidades afroamericanas.

V. De las negociaciones a lo innegociable: los símbolos sagrados afroamericanos

El problema mayor, en un contexto de desarrollo de la cultura afroamericana, son las tradiciones rituales o sagradas, las cuales no operan en el mismo espacio de «traducibilidad» cultural común a las formas profanas o secularizadas. Para ellas, muchas veces la exposición o la apropiación comercial puede tener un efecto devastador. Esas apropiaciones forman una cadena mimética, según la cual no solamente el blanco de los países más poderosos «canibaliza» las formas simbólicas afroamericanas tradicionales, como así también, esa mirada «canibalizadora» es proyectada por los mismos miembros de las comunidades periféricas, que pasan a establecer con sus tradiciones, idéntica relación predatoria. Algo aún más grave y que amerita una reflexión densa: no solamente los blancos periféricos miran la cultura afro con una mirada mercantilista y exotista: también algunos artistas negros se comportan del mismo modo. Daré dos ejemplos, también de Brasil, pero que posiblemente encontrarán resonancia con lo que pasa actualmente en otras regiones de Afroamérica.

La primera se refiere a la tradición sagrada de los Congados. Los Congados son las cofradías afrocatólicas brasileñas que ofrecen un espacio ritual po-

opacidad, que se opone a la estética clásica de la transparencia (Carvalho 1998) y, la idea de camuflaje propuesta por Ángel Quintero Rivera (1992).

[31] Sobre la ecualización, ver Carvalho (1996b). Rita Segato también ha discutido ese «aspecto banal, achatado, de la formación de identidades globales», y contrapone la densidad de las alteridades históricas a la superficialidad meramente emblemática de las identidades políticas transnacionales (Segato 1999:188).

deroso de afirmación de la condición negra en el Brasil, equivalente en importancia simbólica, al candomblé. El repertorio del Congado se canta predominantemente en portugués, pero todas las canciones poseen un sentido esotérico, opaco para los que no pertenecen a la cofradía. Después de casi 200 años de relativo control sobre su universo simbólico, los practicantes del Congado empiezan a enfrentar, en la última década, un problema para el cual no están preparados. De repente, dentro de esa lógica voraz de la búsqueda de lo exótico que caracteriza el canibalismo cultural contemporáneo, aparecieron grabaciones de cantos rituales del Congado. Ello ha iniciado una gran crisis en el interior de los grupos e incluso ha provocado divisiones políticas entre los que permitieron la grabación a cambio de algunos beneficios, y los que repudiaran integralmente la divulgación del repertorio de cantos sagrados fuera de su contexto ritual.

Hasta Milton Nascimento, astro de la música popular brasileña, un negro de Minas Gerais (estado principal de la tradición del Congado), hizo un espectáculo audiovisual, divulgado después en vídeo y CD, llamado «Tambores de Minas», en el cual usa la música del Congado y se presenta con el atuendo ritual de las cofradías. Ello también ha causado divisiones en las comunidades. En fin, la voracidad de la «world music» ha llegado hasta ellos, que se habían preservado intactos de la mercantilización expropiadora de su arte. La diferencia de poder, obviamente, es gigantesca, entre las comunidades de Congados y las empresas que participan del circuito nacional e internacional de la producción audiovisual.

Sintetizo ese dilema insistiendo en los límites de la expropiación y de la reapropiación creativa. Como ya hemos discutido anteriormente, frente a la avalancha mediática impositiva de símbolos seculares, la reacción de los colectivos afroamericanos no ha sido la de construir una barrera de rechazo absoluto, ni de asimilación sin resistencia. Sensibles a una política de hibridación o de tercer espacio, muchos colectivos afros han construido una posición que prioriza lo negociable desde el punto de vista simbólico. Sin embargo, esa negociación es más factible porque se trata de símbolos mediáticos profanos, que ya fueron generados dentro de una ideología de descontextualización, típica de la cultura popular comercial. Ello no quiere decir que en el campo de lo sagrado no haya existido negociación: por lo contrario, la mayoría de las instituciones de origen afro de Ibero-américa se caracteriza por su gran capacidad de incluir y asimilar lo diferente. De allí surgió el propio modelo de sincretismo, que

repercutió históricamente en una coexistencia de principios y símbolos[32] religiosos de orígenes distintos.

Pero aún así, la expropiación unilateral de una forma simbólica sagrada, revestida de poder, y resguardada del público de fuera mediante una protección ritual, puede destruir una tradición religiosa o espiritual, en la medida en que destruye el tenue velo de la ilusión mítica del poder sobrenatural, guardado en una canción y en palabras que no se cantan ni se pronuncian fuera de su contexto. Como el candomblé de Brasil, el Geledé de Benin y sus equivalentes en toda Afroamérica, el Congado es una tradición «iniciática» y, como tal, su fuerza es también su fragilidad.

Encamino la discusión hacia el siguiente punto: si tiene sentido enfatizar lo negociable frente a la presencia impositiva de las formas populares transnacionales que generan híbridos y fusiones creativas y dinámicas, entonces también tiene idéntico sentido, en el caso de las tradiciones sagradas, enfatizar lo innegociable. Lo negociable sólo puede operar de un modo constructivo si se presupone aquello que es innegociable. El canto ritual inicial no puede volverse mercancía. Desarrollar las tradiciones sagradas afroamericanas es protegerlas del creciente y letal mercantilismo de las cosas del mundo.

La crisis vivida por el Congado fue provocada por la destrucción de una fantasía fundamental para el mantenimiento de la auto-estima de las comunidades que cultivan símbolos sagrados: la creencia de que son capaces de controlar la diseminación de los textos culturales que producen. Los Congados sienten que empezaron a perder el control de sus textos sagrados. Idéntico sentimiento (o por lo menos presentimiento) debe asaltar en este momento a un sin número de comunidades e instituciones culturales en toda el área afroamericana.

Contrastaremos el Congado con otras instituciones culturales aforamericanas poderosas que se expanden constantemente sin perder su aura de misterio y «sacralidad». La santería, por ejemplo, es tan «auténtica» en Miami como en La Habana, Caracas o Ciudad de México. Lo mismo se puede decir de la umbanda y el batuque brasileños, que se expandieron enormemente por Argentina y Uruguay sin destruir su núcleo inicial. Y otro ejemplo, aún más espectacular, es la capoeira brasileña, que se expande por todo el mundo, en general preservando sus características rituales derivadas del saber colectivo afrobrasi-

[32] He teorizado esa descontextualización primordial de la música popular en otro trabajo (Carvalho 1999).

leño que carga en su formación. Obras como la de Bira Almeida, por ejemplo, maestro de capoeira que vive en los Estados Unidos hace más de veinte años y que escribió un libro importante para un público no brasileño, confirman la capacidad de adaptación del núcleo simbólico de la capoeira a un ambiente sociocultural tan distinto como el norteamericano[33].

En los casos del candomblé, la santería y la capoeira, los maestros, es decir, las personas que encarnan la memoria y la sabiduría vivas de la tradición, viajan a los países distantes, donde la institución cultural afroamericana no había llegado directamente desde África. Ellos pueden entonces enseñar a los extranjeros esa relación con la «sacralidad» que cultivan. Ya no sería entonces un producto simbólico trasladado y ofrecido como mercancía para consumo, sino una institución de origen africano que llega a lugares no tocados anteriormente por ese universo. Ésta sería quizás la manera en que el hibridismo resultaría positivo aún en la esfera de lo sagrado.

Está implícita, entonces, en ese traslado feliz a algún otro océano o continente, la idea de un(a) maestro(a) vivo(a). Son los cultores que se desplazan y se adaptan a ese nuevo ambiente, muy parecido, en fin, al modo cómo las tradiciones de Oriente crecen en Occidente, secularizado y marcado por la decadencia del cristianismo. El budismo zen, el budismo tibetano, el sufismo, el hinduismo, el taoísmo, todos crecen con base en el liderazgo de los maestros de esas tradiciones. La idea de institución cultural se relaciona muy bien con una idea preservadora y al mismo tiempo dinámica: salvaguardar el Geledé sería conservar la institución Geledé y no hacer un museo con máscaras muertas que una vez fueron usadas por los iniciados en la sociedad Geledé.

VI. El derecho de autor (*copyright*) y la piratería: la criatura contra el creador

Otra cuestión legal, con implicaciones políticas y económicas evidentes, es la presión anglosajona, liderada por los Estados Unidos, para imponer al mundo entero su sistema de derechos de autor, basado tanto en la obra como en el autor definido jurídicamente como propietario individual. Ese sistema de derechos de autor amenaza frontalmente la autonomía de cualquier comunidad o

[33] Ver Almeida (1986).

colectivo de autores que cultivan las miles de tradiciones musicales del mundo, que no logran detener o impedir la grabación del repertorio de sus cantos y ritmos, y la filmación de sus danzas.

Vuelvo a referirme al esfuerzo preservador de la UNESCO, en lo que atañe al patrimonio inmaterial; ¿qué pasaría si alguien grabara y filmara las danzas y canciones de la sociedad de los Geledés y la distribuyera comercialmente sin la autorización consciente de los miembros iniciados? Aún cuando su patrimonio simbólico estuviera nominalmente protegido, la comunidad yoruba podría perder el control efectivo sobre él, porque la distribución de la grabación y del video no estaría más en sus manos. El arte Geledé entraría en un circuito totalmente ajeno e incontrolable de las mercancías, y su destino sería decidido, probablemente, muy lejos de Benín, o de cualquier otro punto de la costa occidental africana. Dependería de decisiones comerciales llevadas a cabo por personas, que posiblemente ni siquiera saben qué es una máscara Geledé y qué significado tiene para aquéllos que la utilizan y la cultivan ritualmente.

Por supuesto, los problemas más graves han surgido con grabaciones de música popular, pero éstas casi siempre incluyen también piezas del patrimonio popular. Las gigantescas fusiones de las empresas de los medios de comunicación y de entretenimiento en el mundo, ocurridas sobre todo en los años 90, ya han causado una pérdida considerable en nuestras tradiciones musicales de origen popular. Un artículo del crítico musical Ciro Pedroza ilustra estos problemas en el Brasil[34].

Las cinco empresas que dominan el 96% del mercado de la música en el mundo (las llamadas «majors»: EMI, Warner, BMG, Sony y Universal - Polygram y Phillips)[35] compraron no solamente todas las pequeñas grabadoras brasileñas, sino también todas nuestras casas editoriales, tales como la Irmáos Vitale y la Casa Odeón, donde los músicos registraban la propiedad de sus canciones. Así, las «majors» tienen el derecho de propiedad y de reproducción de gran parte del repertorio más conocido de la música popular brasileña. Por ejemplo, toda la obra de Milton Nascimento y Fernando Brandt, registrada en los años 70 con la editorial Arlequim, pertenece ahora a la EMI. Una consecuencia siniestra de esa apropiación simbólica disfrazada de inversión capitalista es que, ahora, una de las más famosas canciones brasileñas, «Travesía,» cam-

[34] Ver Pedroza (2000).

[35] Para un análisis del rol de estas «majors» en la música mundial, ver Yúdice (1999).

bió de nombre y se llama «Bridges» y sus autores pasaron a ser Milton Nascimento y Give Lee, que la tradujo para el inglés. Fernando Brandt, el autor de esa bella poesía cantada, aparece ahora (y solamente lo hará cuando la canción sea de nuevo editada en portugués) en el papel subalterno de mero traductor.

Hay casos aún más graves: todas las docenas de discos, resultado de una extensa investigación de campo y registro sonoro etnográfico de géneros tradicionales y regionales brasileños realizados por la Discográfica Marcus Pereira, pertenece hoy a la American Online. La historia es típica: endeudada, la Marcus Pereira vendió su acervo a la Copacabana Discos, la cual fue después comprada por la EMI; posteriormente vendida a la Time Warner, y comprada nuevamente por AOL. Como consecuencia de esas mega-fusiones de capitales, uno de los más importantes documentos brasileños de la llamada «música de raíz» (entre ellos un conjunto de 16 discos que incluyen varios géneros musicales y coreográficos de origen afro) salió de circulación y es poco probable que sea de nuevo reeditado en un futuro próximo.

Idéntico destino trágico tuvo el repertorio de la gran cantante de samba Clara Nunes: su «opus» entera es ahora propiedad norteamericana y circula cada vez menos en nuestros medios de comunicación audiovisuales. Hermeto Paschoal, quizás nuestro músico popular más original y autónomo, para tocar su música en conciertos, tiene que pedir permiso a una de las «majors»... si no quiere caer en la ilegalidad de ser «atrapado» pirateándose, ¡a sí mismo! Finalmente, dos íconos máximos de toda la historia del samba brasileño pertenecen a la BMG, que ciertamente no les da prioridad en sus planes de control mundial de la música: «Pelo Telefone» atribuido a Donga y considerado el primer samba grabado; y «Carinhoso,» de Pixinguinha, unánimemente aclamada por la crítica y los «apreciadores» en general como la mejor canción popular de la historia brasileña.

Esa apropiación de bienes simbólicos afrobrasileños tan importantes dentro de un esquema de concentración de poder tan feroz (y sin precedentes en la historia de la humanidad) por parte de esos conglomerados corporativos transnacionales, transmite otro significado a la discusión sobre la propiedad de los bienes artísticos y simbólicos en general[36]. Si el control de la reproducción del

[36] Para una discusión minuciosa de la legislación actual sobre derecho de autor en el «show-business», ver Gueiros Júnior (2000). Ver también el material de la revista Caros Amigos, 0 Som da Ética (2000), que muestra el control ejercido por la industria fonográfica sobre los artistas.

repertorio musical de un país se desplaza hacia un territorio económico, político, nacional y jurídico ajeno a los intereses y aspiraciones de los colectivos locales (y sobre todo de los jóvenes artistas, que necesitan entrar en contacto con las creaciones más importantes de sus comunidades), la propia noción de lo que se llama actualmente piratería debe ser cuestionada. Sin cerrar ya el asunto, propongo por ahora retomar la discusión iniciada en mis comentarios al trabajo de George Yúdice sobre la industria de la música en América Latina[37].

Frente a mi defensa del carácter democratizador de la piratería, porque permite la circulación de un repertorio silenciado, Yúdice respondió correctamente en términos estadísticos, que la música pirateada es la misma vendida legalmente, y que 75% de la música tocada en la radio en el Brasil es brasileña. Pero aquí hay un problema que sigue sin solución por ahora: ¿cómo conectar la producción cultural con el control de los derechos de autor? Entonces: ¿qué nos quedará cuando la buena música brasileña tocada en nuestras radios ya no pertenezca más a Brasil?[38] Estamos, repito, por primera vez en la historia, ante un pequeñísimo grupo de países que empieza a apropiarse, exclusivamente a través de leyes del mercado controladas también por ese mismo grupo (básicamente Estados Unidos. Japón. Inglaterra, Francia y Holanda), de una parte considerable y simbólicamente importante para la construcción de un sentido de pertenencia y de auto-estima, del patrimonio cultural de otros países del mundo. Deberíamos poner en discusión el propio estatuto ético de lo que pasa actualmente con la legalidad del comportamiento de las «majors disqueras»; a partir de allí, se puede distinguir lo que significa piratear grabaciones de propiedad de las «majors» y grabaciones editadas por pequeñas grabadoras independientes, hechas por artistas que luchan por presentar sus trabajos alternativos.

El problema de la propiedad y el control sobre la circulación de obras importantes de la producción cultural de un país por parte de estados, empresas y fundaciones es de tal dimensión, que va mucho más allá de la esfera específica de la cultura afroamericana y afecta también otros dominios artísticos, como las artes plásticas y hasta la arquitectura. Un ejemplo reciente y dramático de ese tipo de apropiación mercantilista y exclusivista es el caso de la obra

[37] Ver Yúdice (1999) quien, en su texto, resume también algunos de mis argumentos en favor de la piratería.

[38] Por supuesto, no soy yo, sino el mismo público oyente y consumidor que ha juzgado positivamente ese repertorio a lo largo de décadas.

excepcional del arquitecto mexicano Luis Barragán. El Museo Vitra de Suiza tiene ahora control completo sobre todos sus documentos, reproducción de toda su obra (incluyendo las reproducciones ya existentes) y hasta del nombre «Luis Barragán». México depende de la autorización de la fundación suiza para realizar cualquier exposición, publicación, o utilizar documentos educativos sobre la obra del más importante arquitecto mexicano del siglo veinte[39].

Con respecto a este tema, no se pueden simplificar estos argumentos y terminar la discusión dentro de los límites estrictos de la música popular comercial. De hecho, se registra un número cada vez mayor de tradiciones culturales afroamericanas en los medios audiovisuales, y el propio formato de distribución comercial de las músicas y danzas tradicionales toman, estéticamente, las formas populares. Con eso, crece el interés como arte de consumo y despierta, obviamente, el apetito de las «majors» por adquirir la propiedad. Así, el proceso de mercantilización de los géneros tradicionales afroamericanos va creciendo como consecuencia de un conjunto de factores que se potencia mutuamente cuando actúan al mismo tiempo: la estética de los medios de comunicación masiva; el fetiche de lo afro; el creciente «agigantamiento» de las corporaciones de entretenimientos; las políticas neoliberales de nuestros estados subalternos, que transfieren la gestión del patrimonio cultural a las empresas privadas.

Sobre la tiranía mundial de las «majors» de la música y sobre las demás «majors» del cine, del video, de los medios impresos, de los libros, se puede perfectamente objetar y decir que hablo solamente de una posibilidad de que ciertos repertorios sean silenciados. Parece razonable suponer que, en la medida en que los productos culturales se vuelven cada vez más comerciales, mayor motivo habrá para que amplíen su capacidad de circulación, puesto que las empresas quieren ganar dinero con la cultura como mercancía para ser consumida, sea afro o no. Este argumento tiene mayor o menor fuerza, según dependa de la fe que se deposite en la mente de los mega-capitalistas que controlan ese mercado, como si esos pocos súper-poderosos asumieran para ellos mismos la noble misión de estimular y preservar las expresiones simbólicas de la

[39] Agradezco a Adriana Malvido por las informaciones sobre la compra de Barragán (ver sus artículos detallados sobre el tema en Malvido 1998a, 1998b, 1998c, 1998d y 1998e). Para un análisis de la crisis cultural generada por el mismo tipo de control mercantilista sobre la reproducción de obras de arte (que son todas mercancías con propietarios), ver el número del Caderno T con artículos de Rosa Maspons (2002) y Teixeira Coelho (2002).

humanidad, más allá de sus compromisos económico-financieros, sus lealtades e intereses políticos e ideológicos, sus preferencias y adhesiones étnicas, raciales e «identitarias».

VII. *Post scriptum* anticipado: tres modelos de política cultural

Si tratamos de hacer una ecuación del rol del patrimonio sociocultural afroamericano para el desarrollo del arca iberoamericana, propongo hacer hincapié, como principio general de acción, en la promoción de la ciudadanía en las comunidades afro. Ello implica distinguir brevemente, pero con claridad, dos formas de ver la cultura. Dentro de una concepción predominantemente norteamericana, la cultura es una mercancía y el problema cultural se resume básicamente en un problema económico: individuos que producen y consumen bienes culturales, a través de las mismas operaciones de compra y venta que orientan todos los sectores de la economía[40]. En la concepción que podemos llamar de socialista o social-demócrata (vigente con grados y matices en Cuba, China, Canadá, Australia y Europa, por ejemplo) el acceso a la cultura es entendido como un derecho del ciudadano. Aquí, no solamente hay un producto cultural que es una mercancía, sino una comunidad detrás de quien produce formas simbólicas. En la primera concepción de corte «economicista», los grupos humanos que se relacionan con los productos culturales son vistos como consumidores; en una concepción socialista/social-demócrata se enfatiza que, alrededor de los bienes culturales, hay siempre un público, no necesariamente de compradores de las formas simbólicas, sino ciertamente de ciudadanos.

También se está ante la presencia de otra realidad política, cuyo análisis detallado podría tornar más compleja la oposición entre esas dos concepciones de cultura, como es el papel que juegan las grandes fundaciones privadas, poderosísimas, en países como Estados Unidos y los de Europa Occidental. Esas instituciones actúan simultáneamente como vehículos capaces de responder, en condición de empresas, a las demandas de la sociedad, y también como entidades con autonomía suficiente para formular sus propias líneas de política

[40] Obviamente, muchos son los países que siguen esa concepción, pero la escala global de la industria cultural norteamericana, ciertamente convierte a los Estados Unidos en referencia principal de esa visión de cultura.

cultural, funcionando entonces en un espacio móvil en el cual pueden ocupar tanto la función del mercado, como la del estado. Debido a su actuación internacional, las fundaciones influencian entre otros, al universo artístico afroamericano, a través de apoyo a grupos e individuos, en los intersticios de la actuación del estado y de los sectores del mercado no directamente relacionados con las políticas de cultura.

Podríamos todavía decir todo lo anterior en otros términos al distinguir las diferentes concepciones de política cultural. Las resumiría en tres posiciones. Según la visión liberal que impera hoy en todos los países latinoamericanos con excepción de Cuba, la política cultural es supuestamente ejecutada por la sociedad, que influencia el mercado con sus demandas —el binomio sociedad y empresa privada se estimulan mutuamente y el Estado solamente regula esa relación. De acuerdo con la visión populista, el Estado dona al pueblo los bienes culturales; es el primer agente en la toma de decisión de qué bienes simbólicos deben circular por la sociedad, y es él quien hace la negociación fundamental con la iniciativa privada. En fin, en la concepción ciudadana-socialista de política cultural, la cultura es un derecho entre tantos otros y la sociedad civil debe cobrar primero del Estado la implementación y el estímulo de los circuitos culturales locales o regionales, antes de someterse integralmente a los intereses de la iniciativa privada. Por más simplificado que sea ese cuadro, juzgo imprescindible que lo tengamos como referencia para situar la discusión en un plano ideológicamente reconocible y abierto.

VIII. Propuestas de intervención y desarrollo

1. Las leyes actuales de «copyright» en América Latina inciden directamente sobre el problema del desarrollo de la cultura de las comunidades afroamericanas. La OEI podría intentar influenciar en los países miembros para formular una nueva orientación acerca del derecho sobre la producción cultural, que proteja más al autor, en contraposición con la norteamericana, que trata todas las manifestaciones culturales como mercancía, sin admitir especificidades en la producción simbólica de la humanidad. Podemos inspirarnos en la lucha de Francia contra los Estados Unidos en la Organización Mundial del Comercio, cuando se ve que Francia insiste en marcar una diferencia entre los bienes culturales y los demás bienes de comercio que circulan por el mundo.

2. Otro mecanismo posible de preservación y control contra el canibalismo y la destrucción simbólica sería intentar fijar límites en algunos años, solamente para la propiedad de bienes culturales por parte de agentes externos a las comunidades. Principalmente, habría que desarrollar mecanismos jurídicos que aseguren la propiedad colectiva de los bienes simbólicos más importantes para la auto-identificación de las comunidades afroamericanas.
3. Las políticas de acción afirmativa son otro factor importante en un programa de desarrollo de las comunidades afroamericanas. En fin, estamos hablando de los colectivos de descendientes de una historia marcada por la esclavitud que componen el segmento más desprotegido, abandonado y discriminado de nuestros países, presentando los peores índices en el cuadro internacional comparativo de desarrollo humano. Aquí podemos vislumbrar un sin número de acciones concretas de intervención. Una de ellas podría ser: crear programas de apoyo y becas que privilegien a los jóvenes de comunidades pobres de origen afro que ya tengan conocimiento o que sean cultores de la formas de arte y cultura tradicionales y/o experimentales.
4. En esa misma línea se podría combatir la exclusión y apoyar un mayor rol protagónico para los creadores afroamericanos. La OEI podría diseñar programas de estímulo a los movimientos y asociaciones culturales creados por los colectivos afros que reivindican ciudadanía y participación en los procesos decisorios de las regiones en donde actúan. Ello nos apartaría de una perspectiva meramente culturalista del problema y permitiría enfatizar el desarrollo de la cultura como un desarrollo de las comunidades de origen afro. Esos programas de apoyo, en la frontera de lo estético y lo político, podrían contribuir para que ciertas experiencias innovadoras y creativas (como la de los blocos afrobahianos aquí mencionados) no se malogren políticamente a mediano plazo o se vulgaricen estéticamente como consecuencia de la elección por el mercado, generalmente por falta de interlocutores políticos críticos, «cuestionadores» y solidarios.
5. Se debería prestar una atención especial a los proyectos de pequeña y mediana escala existentes en las comunidades afroamericanas como, por ejemplo, encontrar mecanismos de estímulo y apoyo para las grabadoras independientes, las compañías de teatro, las de producción de vídeo y demás expresiones artísticas. Muchas de las propuestas más creativas de renovación de las formas artísticas han surgido en las centenas de productoras

locales presentes en los diversos países de Afroamérica. Quizás sea el caso, incluso, de pasar leyes nacionales de protección de las pequeñas empresas de producción artística afroamericana. En un mundo con tal grado de voracidad del capital y con su contraparte de total irresponsabilidad e insensibilidad con respeto a las consecuencias nacionales, regionales y comunitarias de las decisiones de los inversionistas y especuladores, es necesario pensar en el proteccionismo, del mismo modo en que los estados dominantes lo hacen con diversos sectores de sus economías. Si Francia. aún con su influencia mundial, se preocupa abiertamente por proteger su espacio de producción cinematográfica para no sucumbir definitivamente frente a Hollywood, con mucha mayor razón, debemos encontrar urgentemente mecanismos de preservación y estímulo de la producción cultural afroamericana a niveles regional y local.

6. Otra área de acción que toca la raíz de las desigualdades raciales y sociales, y la discriminación histórica sufrida por las comunidades afroamericanas sería una intervención radical en los currículos escolares, en todos los niveles, tanto en los países del área, donde las comunidades fueron generadas, como en los países que albergan inmigrantes afroamericanos. Habría que introducir textos escritos de la literatura oral, mitos, cantos, biografías, descripciones de instituciones culturales, formas artísticas, como modo de reescribir las historias nacionales de nuestros países, por lo general altamente eurocéntricas, llamando la atención sobre el papel importante y protagónico de los afroamericanos. Ello intensificaría en no poca medida la autoestima de los afroamericanos (tanto de los nativos como de los inmigrantes) y mejoraría su disposición a la imaginación que produce y reproduce cultura.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René, 1984. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, Tomo II, UNAM, México.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1985. *Cuijla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro,* FCE-SEP Col. Lecturas Mexicanas, México.

___ ; 1995. *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, Universidad Veracruzana-INI-Gobierno del estado de Veracruz, CIESAS, FCE, (Obra Antropológica XVI), México.

___ ; 1972. *La población negra de México*, 1519 - 1810, FCE. México.

___ ; 1970. «Bailes de negros». En: Revista de la Universidad de México, *Negros y Mulatos en América Latina,* UNAM, Vol XXV, Nº 2, octubre.

___ ; 1985. «La esclavitud en los obrajes novoespañoles», *Ponencias del Segundo Congreso Nacional, Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos,* Universidad de Jalapa, Veracruz, Julio 1985, Edición a cargo de Guillermo Quartucci, Centro de estudios de Asia y África, COLMEX, México.

ALMEIDA, Bira; *Capoeira: A Brazilian Art Form*. San Francisco, North Atlantic Books, 1986.

AÑORVE AGUIRRE, Carlos Daniel. 1978. «Proyecto para el establecimiento de una biblioteca rural en Cuajinicuilapa», Tesina UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Bibliotecología y Archivología, México.

AÑORVE ZAPATA, Eduardo, 1998. *Cuaji. Monografía. Municipio de Cuajinicuilapa de Santa María Guerrero*, Artesa - H.Ayuntamiento de Cuajinicuilapa, México.

APARICIO PRUDENTE, Francisca, García Casarrubias, Adela y Díaz Pérez, María Cristina (compiladoras), 1993. *Cancionero del Tercer encuentro de corridistas de la Costa Chica de Guerrero,* CNCA, Unidad Regional de Culturas Populares, ISSTE, México.

ARCONDO, Aníbal, 1998: «La población de Córdoba según el empadronamiento de 1778». En: *Serie de estudios* Nº 27, Instituto de Economía y Finanzas. Facultad de Ciencias Económicas, UNC. Córdoba.

AROCHA, Jaime; 1999. *Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el litoral Pacífico Colombiano.* Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

___ ; 1999b. «Redes polifónicas desechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano». En: Cubides, Fernando y Domínguez, Camilo (Eds). *Desplazados, Migraciones y Reestructuraciones Territoriales,* pp. 127-148. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

___ ; 1998b. «La inclusión de los afrocolombianos: ¿Meta inalcanzable?» En: *Los afrocolombianos.* Ed. Maya, Adriana. Geografía Humana de Colombia, tomo IV. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, en prensa, pp. 333-389.

___ ; 1998a. «Etnia y guerra: Relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas». En: Arocha, Jaime, Cubides, Fernando y Jimeno, Myriam (Comp.). *Las violencias: Inclusión creciente.* Santafé de Bogotá: Colección Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 205-235.

___ ; 1996. «Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica en el Pacífico colombiano». En: *Pacífico; desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano.* Eds. Arturo Escobar and Alvaro Pedroza. Santafé de Bogotá: Ecofondo y Cerec, pp. 300-316.

___ ; 1989e. «Hacia una nación para los excluidos». En: *Magazín dominical,* Nº 329, pp. 14-21. Santafé de Bogotá: *El Espectador.*

ASSADOURIAN, Carlos Sempat; 1965: *El tráfico de esclavos en Córdoba, 1558-1610. Según las actas de protocolos del Archivo histórico de Córdoba*, UNC, Dirección General de Publicidad, Córdoba.

BACELAR, Jefferson; *Blacks in Salvador: Racial Paths.* En: Larrv Crook & Randal Johnson (eds) *Black Brazil- Culture, Identity, and Social Mobilization,* 85-101. Los Ángeles: UCLA Latín American Center, 1999.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, Alicia Mabel Barabas, 1989; «Negros de Oaxaca». En: *México Indígena,* noviembre. Nº 2.

BARTRA, Armando, 1998. «Guerrero: modelo para armar». En: *Trace, Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, *Guerrero en Movimiento*, Juin, Nº 33.

BASAURI, Carlos, 1940. *«Población negra».* En: *La población indígena de México*, *Etnografía* III, SEP, México.

___ ; 1943. «Breves notas etnográficas sobre la Población negra del Distrito de Jamiltepec, Oax». En: *Primer Congreso Demográfico Interamericano*, INAH, México.

BASTIDE, Roger; *Les Amériques Noires.* Paris: Payot, 1967.

___ ; *As Religioes Africanas no Brasil.* Sáo Paulo: Livraria Pioneira, 1971.

BATESON, Gregory; «Towards a Theory of Schizophrenia & Double Bind». En: *Steps to an Ecology of Mind.* Londres: Jason Aronson, 1987.

___ ; «Cultural Problems posed by a Study of Schizophrenic Process». En: *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind.* New York: Harper Collins, 1991.

BAZÁN, Armando y Raúl Olmos; «La ciudad de Catamarca en 1812». En: *Primer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Academia Nacional de la Historia. pp. 465-478, 1973.

BHABHA, Homi; *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.

___ ; «0 Terceiro Espaco. Entrevista a Jonathan Rutherford», *Revista do Patriniónio Histórico e Artístico Nacional*, No. 24, 35-41, 1996.

BERMAN, Marshall; «0 Canto á Beira do Precipicio», *Folha de Sao Paulo, Caderno Mais!*, pp. 5-9, 14 de octubre de 2001.

BERNAL, Martin; *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

BIXIO, Beatriz; 1996: «La construcción de la identidad étnica en las causas penales en Córdoba del Tucumán (1573-1700)»; *informe elevado al CONICET*, mimeo.

BOHÓRQUEZ, Leonardo; «La champeta en Cartagena de Indias: Terapia popular de una resistencia cultural». Artículo inédito. 2000.

BOLEDA, Mario; *La Población del Noroeste Argentino. Historia y actualidad*. Gredes-Legasa, Avellaneda. 1993.

BOLEDA, Mario y Cecilia Mercado; «Introducción a la demografía del Noroeste Argentino». En: *Cuadernos* de GREDES Nº 11, Salta, Argentina, 1993.

BONFIGLIOLI UGOLINI, Carlo. 1998. *La epopeya de Cuahutémoc en Tlacoachistlahuaca, un estudio de contexto y sistema en la antropología de la danza*, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Tesis de doctorado en antropología, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.), 1993. *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección pensar la cultura, México.

BUSTAMANTE ÁLVAREZ, Tomás y Sergio Sarmiento Silva (coordinadores) 2001. *El sur en movimiento, La reinvención de Guerrero del siglo XXI,* Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Estado de Guerrero, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Guerrero, Instituto de Estudios Parlamentarios «Eduardo Neri», México.

CABRERA GUERRERO, Martha Eugenia, 1990. *Los pobladores prehispánicos de Acapulco, Proyecto arqueológico Renacimiento*, INAH, Colección Científica, México.

CAMAVITO, Dino, 1937. *«Premiers Résultats sur les zambos de la Costa Chica (Guerrero-Mexique)», I Congres d'Eugenique*, Paris.

CÁRDENAS, Alejandra, 1997. *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas ante la inquisición* (Acapulco: 1621-1622), edición del autor, Chilpancingo.

___; 1997, «La modernidad y la exclusión de los saberes en la costa de Guerrero». En: *Pacífico Sur. ¿Una región cultural?,* Coordinación Nacional de Descentralización. Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

CARRASCO, Teresa; «Los negros esclavos en Ayacucho: Fuentes del siglo XIX». En: Boletín Nº 11 del Archivo Departamental de Ayacucho. 1982, Ayacucho.

CARROLL, J. Patrick, 1995. «Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la raza cósmica: una perspectiva regional». En: *Historia Mexicana*, Vol. XLIV, No.3 enero-marzo, México.

CARVALHO, José Jorge ; *La Musique d'Origine Africaine au Brésil.* En: Manuel Moreno Fraginals (org.), *L'Afrique en Amérique Latine*, pp. 217-236. Paris: UNESCO, 1984.

___ ; *Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences.* En: Luiz Eduardo Soares (org), *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*, pp. 414-456. Río de Janeiro: UNESCO \ ISSC \ EDUCAM, 1996.

___ ; *Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences.* En: Luíz Eduardo Soares (org), *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization.* 414-456. Rio de Janeiro: UNESCO \ ISSC \ EDUCAM, 1996a.

___ ; «Hacia una Etnografia de la Sensibilidad Musical Contemporánea». En: *Cuadernos de Música Iberoamericana*, Vol. 1, 253 -271 (Madrid), 1996b.

___ ; «Estéticas de la Opacidad y la Transparencia». En: *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*. Vol. 15-16; Volumen temático: El Sonido de la Cultura. Textos de Antropología de la Música; marzo- octubre, 59-89, 1998.

___ ; «The Multiplicity of Black Identities in Brazilian Popular Music». En: Larry Crook & Randal Johnson (eds), *Black Brazil: Culture, Identity, and Social Mobilization*, 261-295. Los Ángeles: UCLA Latin American Center, 1999.

___ ; *Afro-Brazilian Music and Rituals. Part 1: From Traditional Genres to the Beginnings of Samba.* Duke - University of North Carolina Program in Latin American Studies, *Working Paper Series #30.* Fevereiro, 2000a.

___ ; A Morte Nike: Consumir, o Sujeito, *Universa*, Vol. 8, No 2, 38I-396. Universidade Católica de Brasília, junho, 2000b.

___ ; *Orson Welles e Spike Lee: Dois Momentos do Imaginário Inter-racial do Brasil e dos Estados Unidos.* Brasília: Departamento de Antropología. Serie Antropología, Universidade de Brasília, 2001.

___ ; «Las Culturas Afroamericanas en Iberoamerica: Lo Negociable y lo Innegociable». En: Néstor García Canclini (org), *Iberoamerica 2002. Diagnóstico y Propuestas para el Desarrollo Cultural*, pp. 97-132. Madrid: OEI/México: Santillana, 2002.

___ ; *Las Tradiciones Musicales Afroamericanas: De Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales*. Série Antropologia, No. 320. Depto. de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

CASTILLO GÓMEZ, Amaranta Arcadia, 2000. *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis de Licenciatura, México.

CATALÁN BLANCO, Juan Carlos, 1985. «La Antropología física, la etnología y el folklore en Guerrero». En: *La Antropología en México, Panorama Histórico, 15. La antropología en el sur de México*, Carlos García Mora y Martín Villalobos (coordinadores), INAH, México.

___ ; 1986. *Problemas de Guerrero*, Instituto Guerrerense de la Cultura (Serie Fuentes 1). México.

CELTON, Dora; 1989: *«Fecundidad de las esclavas en la Córdoba Colonial».* Ponencia presentada en el *Congreso sobre Historia de la población en América Latina.* Ouro Preto, 2 al 6 de julio.

___ ; 1993: *La población de la Provincia de Córdoba a fines del siglo XVIII*. Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

___ ; 2000: «La venta de esclavos en Córdoba entre 1750 -1850». En: *Cuadernos de Historia,* Serie Población Nº 2, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 5-20.

CERVANTES-DELGADO, Roberto, 1984.«La Costa Chica: indios, negros y mestizos». En: *Estratificación étnica y relaciones interétnicas,* Margarita Nolasco Armas (coord), INAH, Colección Científica 135, Etnología, México.

CLASTRES, Pierre; 1981. *Investigaciones en Antropología Política.* Barcelona: Gedisa.

COELHO, Teixeira; «Desfrute quase clandestino». En: *Caderno T*, No. 15, janeiro de 2002 (Sáo Paulo).

COMADRÁN RUIZ, José; 1969: *Evolución demográfica argentina durante el período Hispano.* Eudeba, Buenos Aires.

CONTRERAS ESPINOZA, Francisco, 1993. *Ecosistemas costeros mexicanos,* UAM, Iztapalapa, México.

CORRALES MIRANDA, Eva, María Eugenia Morales García e Ignacia Ortiz Morales s/f. *Historia de Guerrero 1530-1917*, Relación de 3341 documentos del Archivo General de la Nación, Escuela de Filosofía y Letras, UNAM, México.

CORRALES MIRANDA, Eva, 1992. «Procesos de inquisición a negros y mulatos en Guerrero (1561-1797)». En: *Simposium Internacional 500 años, un pensamiento sin fronteras,* Vol II, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del estado de México, Toluca.

CRESPI, Liliana; 2000: «El comercio de esclavos en el Río de la Plata. Apuntes para su estudio». En: *Cuadernos de Historia, Serie Economía y Sociedad,* Nº 3, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 237-252.

CRUZ CARRETERO, Sagrario, 1989. *Identidad en una comunidad afromestiza del centro de Veracruz: la población de Mata Clara*, Universidad de las Américas. Tesis de licenciatura en Antropología, Cholula, Puebla.

CRUZ CONTRERAS, Alejandra y Norma Ezequiel, 2000. *Sobrevivir o asimilarse. El espacio afromestizo en México y sus transformaciones,* Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis de Licenciatura en Etnología, México.

DAVIES, Claude Nigel, 1968. *Los señoríos independientes del Imperio Mexicano*, INAH, México.

DEHOUVE, Danièlle, 1994. *Entre el caimán y el jaguar, Los pueblos indios de Guerrero*, Colección Historia de los pueblos indígenas de México, CIESAS, INI, México.

DEL RÍO, B. Alejandro; «Los negros esclavos en Huamanga durante la segunda mitad del siglo XVIII (1740-1786)». Tesis para optar al grado de Bachiller en la UNSCH, Ayacucho.

DÍAZ CASTREJÓN, Jaime, 1989. *El sur en la época colonial*, Gobierno del Estado de Guerrero, México.

DÍAZ PÉREZ, Cristina y Francisca Aparicio y Adela García, 1993. *Jamás Fandango al cielo. Narrativa afromestiza*, Dirección General de Culturas Populares, México.

___ ; 1992. «Ritual de boda y estructura familiar en la Costa Chica». En: *Oaxaca, Población y futuro*, Revista Trimestral del Consejo Estatal de Población, Año 3, Nº 11, septiembre, Oaxaca.
DREWAL, Henry John; *A Luta Continua: Arts and Agency in the 1997 «Celebracáo da Heranca Africana»*, at the Rethinking the Diaspora Conference of the African Arts Association at Emory University, Atlanta, April 18, 1998.
___ ; & Margaret Drewal; *Gelede: Art and Female Power among the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
ENDREK, Emiliano; 1966: «El mestizaje en Córdoba. Siglo XVIII y principios del XIX». En: *Cuadernos de Historia de América, Nº XXXIII*, UNC, Córdoba.
___ ; 1967: *El mestizaje en el Tucumán. Siglo XVIII. Demografía comparada*. Dirección General de Publicaciones: Universidad Nacional de Córdoba.
ESCOBAR, Gloria y Gabriel (compiladores); *Huaynos del Cusco*, 1981, Cusco.
ESCOBAR RISCO, Guillermo; *Vocabulario y phrasis en la Lengua General de los indios del Perú, llamada Quichua,* en *Los Reyes. Por* Antonio Ricardo, Año de M.D.L.XXXVI. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1951 [1586] Lima.
ESPINOZA S., Waldemar; «Sistemas de castas y mestizaje cultural en el Virreinato del Perú». En: *Peruanidad e Identidad.* 1997, Lima.
ESTRADA CASTAÑÓN, Alba Teresa, 1994. *Guerrero: Sociedad, economía, política y cultura*, UNAM, Biblioteca de las Entidades Federativas, Coordinación de Humanidades, México.
FERNÁNDEZ GATICA, Andrés, 1987. *Tsun Nua (pueblo de tejedores) Amuzgos en la leyenda, en las tradiciones, en la historia en la ciencia y en el arte folklórico de México*, Ed. Cajica, Puebla.
FERREIRA, Luis; *Los Tambores del Candombe.* Montevideo: Ediciones Colihue-Sepé, 1997.
___ ; Las Llamadas de Tambores. Comunidad e Identidad de los Afro- Montevideanos. Tesis de Maestría en Antropología. Brasilia: Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, 1999.
FLANES, Veronique, 1985. *La madre muerte, Violencia en México. Viviré si Dios quiere,* FCE/INI/CNCA, México.
FLEISHMAN, Ulrich; 1993. *Los africanos del Nuevo Mundo.* América Negra, N° 6, pp. 11-36.
FLORES OCHOA, Jorge A.; «La misa andina». Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski: pp. 717-728. Editores Rafael Varón Gabai, Javier Flores Espinoza. IEP. 1997, Lima.
FLORES, Juan; *From Bomba to Hip-Hop.* New York: Columbia University Press, 2000.
GARCÍA CANCLINI Néstor; *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Consejo Nacional para las Artes\Grijalbo, 1990.
___ ; *Consumidores y Ciudadanos.* México: Grijalbo, 1995.
___ ; *La Globalización Imaginada*. Buenos Aires: Paidós. 1999.

___ ; The State of War and the State of Hybridization. En: Paul Gliroy, Lawence Grossberg & Angela McRobbie (orgs) *Without Guarantees. In Honor of Stuart Hall,* 38-52. Londres: Verso, 2000.

___ ; & Carlos Juan Moneta (orgs) *Las Industrias Culturales en la Integración Latinoamericana*. Mexico: Grijalbo\Caracas: SELA, 1999.

GARCÍA PIMENTEL, Luis (editor), 1904. *Relaciones de los obispados de Tlaxcala Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, Casa del Editor. México, Paris, Madrid.

GASPAR; 1996: «La suerte de los pardos libres». En: *La Unión*, 13 de noviembre de 1966.

GERHARD, Peter, 1986. *Geografía Histórica de la Nueva España 1519- 1821*, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GIL MONTERO, Raquel; 1993*: La población de Jujuy entre 1779 y 1869*. Tesis de Licenciatura, Universidad nacional de Córdoba.

GILROY, Paul; *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GLAZIER, Stephen D. (editor), 2001; *Encyclopedia of african and african-american religions,* Routledge, New York London.

GLEATON, Tony, 1993. *El legado de África en México, Fotografías,* Folleto de la exposición de fotografías, Institución Smithsonian, Washington, DC.

GODED, Maya, 1994. *Tierra Negra*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, México.

GOLDBERG, Marta; 2000: «Las afroargentinas (1750-1880)». En: Fernanda Gil Lozano et al.: *Historia de las mujeres en la Argentina*, Taurus, Bs. As., pp. 67-85.

GONZÁLEZ CLAVERÁN, Virginia, 1989. *Malaspina en Acapulco*, Instituto Guerrerense de Cultura, Madrid.

GONZÁLEZ DÁVILA, Amado, 1959. *Geografía del Estado de Guerrero*, Editorial Quetzalcoatl, México.

___ ; 1972. Monografía del Municipio de Tlacoachistlahuaca, Estado de Guerrero, Talleres Gráficos, Chilpancingo.

GONZALES HOLGUÍN, Diego; *Vocabvlario de la Lengva General de todo el Perv llamada LENGUA QUICHUA o del Inca;* Edición facsimilar. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952 [1608], Lima.

GUEIROS JÚNIOR, Nehemias; *0 Direito Autoral no Shoit,blisiness.* Sáo Paulo: Gryphus, 2000.

GUERREIRO, Goli; *A Trama dos Tambores*. A Música Afro-Pop de Salvador. Sáo Paulo: Editora 34, 2000.

GUERRERO, José E, s/f, *La chilena,* FONADAN-SEP, México.

GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel, 1986. *Léxico del trabajo agrícola en San Nicolás, municipio de Cuajinicuilapa, Costa Chica de Guerrero*, ENAH, Tesis de Licenciatura en Lingüística, México.

___ ; 1993. *La conjura de los negros*, Cuentos de la tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, UAG, Chilpancingo.

___ ; 1999. «Guerrero después de Cárdenas». En: Edgar Neri Quevedo (comp.) *Guerrero 1849-1999,* 2 Tomos, Gobierno del estado de Guerrero.

___ ; 1997. *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.

___ ; 1999. *Déspotas y Caciques, EL proceso político en el municipio Amuzgo de Xochistlahuaca, Costa Chica del estado de Guerrero* (1979-1999), Tesis de Maestría, CIESAS

GUZMÁN, Gloria; 1995: «Una aproximación al estudio del matrimonio. El caso de la ciudad de La Rioja (1760-1810)». En: *Cuadernos de Estudios Regionales Nº 17 y 18*, Universidad Nacional de Luján, pp. 87-112.

GUZMÁN, Florencia; 1995: «Familias esclavas en el ámbito de La Rioja (1760-1810). Matrimonio, consensualidad e ilegitimidad». Ponencia presentada en las *V Jornadas Interescuelas*, Universidad de la República, Montevideo. Inédito.

GUZMÁN, Florencia; 1996: «Familias de los esclavos en La Rioja tardo-colonial (1760-1810)». En: Revista *Andes Nº 8*, CEPHIA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, pp.225-242.

GUZMÁN, Florencia; 1995: *Los mulatos-mestizos en la jurisdicción riojana a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires.

GUZMÁN, Florencia; 1990: «Negros en el Noroeste». En: *Todo es Historia* Nº 273, Buenos Aires, pp. 79-94

GUZMÁN, Florencia; 1996: «La población de color en el curato rectoral de Catamarca en los primeros años de la vida nacional». En: *Colección Instituto de Estudios Historia Colonial Rioplatense*. Universidad Nacional de La Plata, pp. 71-85

GUZMÁN, Florencia; 1997: «Esposas y mancebas. Catamarca 1808». En: *Todo es Historia*, pp. 46-47.

GUZMÁN, Florencia; 1998: «Formas familiares en la ciudad de Catamarca: El caso de los indios mestizos y castas (1770-1812)». En: CICERCHIA, Ricardo (comp.) *Formas familiares, procesos históricos y cambio social en América Latina.* Colección Biblioteca Abya-Yala Nº 61. Quito, Ecuador.

GUZMÁN, Florencia; 1999 «De colores y matices. Los claroscuros del mestizaje». En: MATA DE GUZMÁN,

HALL, Stuart; Identidade Cultural e Diáspora, *Revista do Património Histórico e Artístico Nacional*, No. 24, 68-75, 1996.

___ ; The Spectacle of the «Other». En: Stuart Hall (ed) *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications, 1997.

HERNÁNDEZ, Jaime Jesús, 1999. «El tiempo de los coroneles o cómo hacerse rico en cómodas mensualidades. La desamortización y nacionalización de los bienes corporativos en Guerrero 1856-1867». En: Edgar Neri Quevedo (comp.) *Guerrero1849-1999,* 2 t., Gobierno del Estado de Guerrero.

___ ; 2000, *Elites y reformismo Borbónico e insurgencia en las cordilleras y costas de la mar del sur (1777-1810),* Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Tesis de Maestría en Historia. México.

___ ; 2002, *Las raíces de la insurgencia en el Sur de la Nueva España, La estructura socioeconómica del centro y costas del actual estado de Guerrero durante el siglo XVIII,* Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri, Ed. Laguna, México DF.

HERNÁNDEZ MORENO, Taurino, 1998. «La cultura afromestiza del agua o «cuando todos nos íbamos al Bajo». En: *Pacífico Sur. ¿Una región cultural?,* México: Coordinación Nacional de Descentralización. Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

HERSCHMANN, Micael; *0 Funk e o Hip-Hop Invaden a Cena.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

HUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe; *Nueva Crónica y buen gobierno.* T.II. Ed. FCE. 1980, México.

HUERTAS, V. Lorenzo; «Esclavitud y economía en Huamanga del siglo XVIII». En: *Revista del Archivo Nacional.* 1985, Lima.

ILLADES, Carlos, 1988. «Textos básicos sobre el estado de Guerrero» En: *Secuencia. Revista americana de ciencias sociales*, Núm.10. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México.

___ ; y Martha Ortega, (comps.), 1989. *Guerrero. Textos de su historia*, cuatro volúmenes, INAH, Gobierno del Estado de Guerrero, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México.

ISRAEL, Jonathan, I*, 1980. Razas, clases sociales y vida política en el México colonial.1610-1670,* trad. Roberto Gómez Ciriza, F.C.E. (Sección de Obras de Historia), México.

JAULIN, Robert; 1970. *La Paix Blanche.* Paris: Editions du Seuil.

JUSTO VELASCO, Ulises, 2000. *Igualapa, un pasado de grandeza*, Presidencia Municipal Igualapa, Guerrero.

LEAL APÁEZ, Juan Manuel, 1995. *Por los Caminos del Sur. Redescubriendo el estado de Guerrero*. UNAM/ Universidad Americana de Acapulco, México.

LEVAGGI, Abelardo; 1973: «La condición jurídica del esclavo en la época hispánica». En: *Revista de Historia del Derecho* Nº 1 (pp. 83-175) Bs. As.

LEWIN, Boleslao; *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*, Edición: 3ª, Editorial Latino Americana, Buenos Aires, 1967.

LISKER, Rubén, y otros, 1965. «Estudio sobre las características genéticas hematológicas en la costa Chica de Oaxaca y Guerrero». En: *Sobretiro de Salud Pública de México*, época V. Vol. VII, Nº 1, Enero febrero, México.

LÓPEZ GUZMÁN, Bartolomé, 1992. *Los amuzgos y el municipio de Xochistlahuaca, Guerrero*, PACMYCM, DGCP. México.

LÓPEZ MIRAMONTES, Álvaro, 1975. *Bibliografía de Guerrero. 500 fuentes para el estudio económico y social del estado*. Centro de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Guerrero, Guerrero.

___ ; 1984. «El panorama historiográfico guerrerense». En: *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, Núm. 6, Abril-Julio, México.

LÓPEZ, Sara (comp.*) Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste Argentino (1770-1840)*. Ed. Protohistoria, Rosario, Argentina

LORANDI, Ana María; 1992: «El mestizaje interétnico en el Noroeste Argentino». En: *500 años de mestizaje en los Andes*, Senri Ethnological Studies, 33, Japan, Osaka, pp.133-165

LUNA, Laurentino, 1975. *La reforma agraria en Cuajinicuilapa, Gro. (micro-historia de una población guerrerense)*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis de Licenciatura, México.

MAEDER, Ernesto; 1968-69: «El censo de 1812 en la historia demográfica de Catamarca». En: *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas Nº 10*. Rosario, Argentina

MALVIDO, Adriana; «México tiene la obra de Barragán, los derechos autorales son de Suiza», *La Jornada*, martes 10 de marzo de 1998 (México)

___ ; «La obra de Luis Barragán es un asunto de soberanía cultural: FAT», *La Jornada*, miércoles 11 de marzo de 1998 (México)

___ ; «Asunto de soberanía cultural, los derechos de Barragán», *La Jornada,* Jueves 12 de marzo de 1998 (México)

___ ; «Con o sin declaratoria, debemos preservar el acervo de Barragán», *La Jornada*, viernes 13 de marzo de 1998 (México)

___ ; «Por la crisis, el archivo Salas Portugal sobre Barragán se vendió a suizos», *La Jornada*, sábado 14 de marzo de 1998 (México)

___ ; «Propondrá la Barragán Foundation firmar un convenio con México». *La Jornada*, domingo 15 de marzo de 1998 (México)

MANZANO AÑORVE, Gela, 1991. Cuajinicuilapa, Guerrero:historia oral (1900-1940),. Artesa, México.

___ ; e Isaías Alanis, 1996. *Ometepec. Historia y cultura*, Eón, México.

MARINO FLORES, Anselmo, 1959. *Hablantes de lenguas indígenas del estado de Guerrero. Generalidades demográficas*, INAH, Dirección de Investigaciones Antropológicas.

___ ; 1986. «Panorama étnico del estado de Guerrero en la época prehispánica». En: *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, Primer coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero, INAH, Gobierno del estado de Guerrero, México.

___ ; Juan Carlos Catalán Blanco y Roberto Cervantes-Delgado, 1987. *Bibliografía del Estado de Guerrero*, Instituto Guerrerense de la Cultura/ Gobierno del Estado, Chilpancingo.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Guillermo y Alvaro López Miramontes, 1977. *Apuntes para la historia del Estado de Guerrero,* Universidad Autónoma de Guerrero, Centro de Investigaciones Sociales, Serie Bibliográfica Nº 3, Chilpancingo, Gro.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María, 1993; «Algunos aspectos metodológicos del estudio de la población de ascendencia africana en México». En: *Del Caribe*, No.20, Santiago de Cuba.

___ ; 1993; «La cultura africana: tercera raíz». En: *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México,* F.C.E. Sección de Obras de Historia, México.

___ ; 1994; *La presencia africana en México*, CONACULTA, Colección claves de América Latina.Serie Nuestra Tercera Raíz, México.

___ ; 1994; «La raíz africana de la costa norte del Pacífico en la Nueva España. Primeras aproximaciones». En: *Revista del Caribe*, No.24, Casa del Caribe, Dirección General de Culturas Populares, Santiago de Cuba.

___ ; 1977; «Integration patterns and the assimilation process of negro slaves in Mexico». En: *Annals of the New York Academy of sciences,* V.292, June 27, pp.446-454.

___ ; 1997; «La Costa Chica y la Tercera Raíz». En: *Pacífico Sur. ¿Una región cultural?,* Coordinación Nacional de Descentralización. Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

___ ; 1998; «La población negra en el Pacífico Sur». En: *Revista Tierra Adentro*, No.92. junio-julio, CONACULTA, México

MARTINS, Leda Maria; *Afrografías da Memória*. Sáo Paulo: Perspectiva\Belo Horizonte: Mazza Edicóes, 1997.

MASPONS, Rosa; Reproducao de imagem entre o direito e a usurpacáo, *Caderno T*, No. 15, Janeiro de 2002 (SáoPaulo)

___ ; 0 Som da Ética. Entrevista com Lobáo, Zeca Baleiro e Nehemias Gueiros Jr., *Caros Amigos*. Ano III, No. 34, p. 22-28, janeiro de 2000.

MASSIEU, Cuca, 1973; *Costa Bronca, Cuentos de Guerrero*, Acapulco, Gro.

MATÍAS ALONSO, Marcos, (comp.), 1994: *Rituales agrícolas y otras costumbres Guerrerenses (Siglos XVI-XX),* CIESAS/SEP, México.

MERCADO, Cecilia, 1988; «Algunas cifras atinentes a la evolución poblacional de la región NOA (siglo XIX)». En: *Cuadernos* del GREDES, Salta, Argentina.

___ ; 1991; *Dinámica demográfica en el Noroeste Argentino. Siglos XVII y XVIII.* Tesis de Licenciatura presentada en la Universidad Nacional de Salta

MEZA HERRERA, Malinali, 1986; «Yopes tlapanecas en el siglo XVI, intento de una diferenciación». En: *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, Primer coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero, INAH, Gobierno del estado de Guerrero, México.

MIRANDA ARRIETA, Eduardo, 1994; *Economía y comunicaciones en el estado de Guerrero 1877-1910.* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Michoacán.

___ ; 2000; *Entre armas y tradiciones. Los indígenas de Guerrero en el siglo XIX,* UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, tesis de Maestría, México.

MOEDANO NAVARRO, Gabriel, 1973; «La investigación afromexicanista. Métodos y resultados». En: *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y el norte de México,* XIII Mesa redonda, SMA, México.

___ ; 1980; «El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afromestizos de México». En: *Antropología e Historia,* Boletín del INAH, Época II, Nº 31, julio-septiembre, México.

___ ; 1981; «Danzas y bailes en recuerdo de los muertos». En: *Balletomnanía, El Mundo de la danza*, N° 2, vol. 1, noviembre -diciembre, México.

___ ; 1984; «Soy el negro de la costa» (Música y poesía afromestiza), cuadernillo del CD, México, INAH-CONACULTA, 1996. 158 p.

___ ; 1986; «Notas etnohistóricas sobre la población negra de la Costa Chica». En: *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, SEP, INAH, Gobierno del estado de Guerrero, México.

___; 1986; «Bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población de origen africano en México». En: Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero, INAH- Gobierno del estado de Guerrero.

___ ; 1997; «Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: el caso de la tradición oral en la Costa Chica». En: *Pacífico Sur. ¿Una región cultural?,* Coordinación Nacional de Descentralización. Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

___ ; 1988; *«El arte afromestizo de la Costa Chica de Guerrero, Situación actual y necesidades de su investigación»* en *Anales de Antropología* V. XXV, UNAM, México.

___ ; 1988; «El corrido entre la población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca». En: *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán,* Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz Ver.

MONTOYA Rodrigo, Edwin y Luis (compiladores); *La sangre de los cerros. Urqukunapa yawarnin. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*; CEPES, Mosca Azul Editores y UNMSM. 1987, Lima.

MÖRNER, Magnus; «A test of causal interpretations of the Túpac Amaru rebellion». Cap.III, pp. 94-213, En: *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th centuries,* Steve Stern ed., Wisconsin, 1987.

MOSQUERA. Claudia & Marion Provansal; «Construcción de la identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de la champeta». En: *Revista Aguaita*, No.3, Cartagena, junio de 2000.

MOTTA SÁNCHEZ, J Arturo, 1998; «Noticias acerca de la población afromexicana en las costas de Oaxaca». En: *Boletín Oficial del INAH,* nueva época, Antropología 43.

___ ; 1997; «Ecosistema y cultura morena de la Costa Chica oaxaqueña». En: *Pacífico Sur. ¿Una región cultural?,* Coordinación Nacional de Descentralización. Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

___ ; y Jesús Machuca Ramírez, 1993; «La Identificación del negro de la Costa Chica de Oaxaca». En: *III Encuentro de Afromexicanistas,* Gobierno del estado de Colima, CONACULTA, México.

___; 1993; «La danza de los diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca». En: Antropología Boletín oficial del INAH, Nueva época, Número especial 40, México.

___ ; y Ethel Correa Duro, 1996; «Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca». En: *Revista Dimensión Antropológica,* INAH, SEP, año 3, Vol. 8, México.

___ ; 1995; «El censo de 1890 del estado de Oaxaca». Ponencia presentada en el *Quinto encuentro de Afromexicanistas,* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, octubre.

MUÑOZ, Maurilio, 1963. *Mixteca Nahua-Tlapaneca, Memorias del Instituto Nacional Indígenista* Vol.IX, México.

Neff, Francoise, 1985. «Identidad y tradición oral en la cultura de los pueblos afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca». En: Ponencias del Segundo Congreso Nacional, Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Universidad de Jalapa, Veracruz, Julio 1985, Edición a cargo de Guillermo Quartucci, Centro de estudios de Asia y África, COLMEX, México.

Neri Quevedo, Edgar (comp.), 1999, *Guerrero1849-1999,* 2 tomos, Gobierno del estado de Guerrero, Guerrero.

Norden, Isadora de (Editora) 2002. *Memorias del Segundo Encuentro para la Difusión del Patrimonio Folclórico de los Países Andinos: Influencia Africana en los Países Andinos.* Bogotá: Secretaría del Convenio Andrés Bello.

NOVILLO, Jovita; «La fuerza de trabajo esclava en Tucumán a fines del período colonial». Ponencia en las XVI Jornadas de Historia Económica.

___ ; «Los esclavos en Tucumán. Un análisis a partir de los juicios civiles (1800 - 1820)». Ponencia en las VII Jornadas Interescuelas de Departamentos de Historia

OCHOA CAMPOS, Moisés, 1964; *Guerrero, Análisis de un estado problema*, Trillas, México.

___; 1968; *Historia del Estado de Guerrero*, Porrúa Hnos. y Cía., México.

OCHOA SERRANO, Álvaro, 1997. *Afrodescendientes sobre piel canela,* Gobierno del estado de Michoacán, El Colegio de Michoacán, Zamora.

O'PHELAN, Scarlett; *Un siglo de rebeliones anticoloniales;* Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1988.

___ ; *La gran rebelión de los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1995.

OTERO, Hernán; «Estadística censal y construcción de la Nación. El caso argentino 1869 -1914». Mimeo.

PALMIÉ, Stephen; «Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisa- worship». En: Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge.* Londres: Routledge, 1995.

PAVÍA GUZMÁN, Edgar, 1985; *Provincias Guerrerenses en la Costa del Mar del Sur, datos y hechos históricos (Siglos XVI-XVIII),* Ed. Particular, Chilpancingo.

___ ; 1986; «Tlappan una provincia guerrerense datos y hechos históricos (siglos XVI al XVIII)». En: *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero, INAH, Gobierno del estado de Guerrero, México.

___ ; 1998; *Machomula, Población negra en Guerrero*, Ed. Particular, Chilpancingo.

PEDROZA, Ciro; *Quem é que manda na nossa música?, Caros Amigos*, Ano IV, No. 40, p. 15, julho 2000.

PEÑA DE MACARLUPÚ, Gabriela, 1995; «Los derechos de los esclavos. Legislación y realidad en la Córdoba del siglo XVIII». En: *Revista de Historia del Derecho* (pp. 271-296), Bs. As.

___ ; 1997; «*La evangelización de indios, negros y gente de castas en Córdoba del Tucumán, 1573-1800»*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Rolando, 1990; *La música afromestiza mexicana*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa.

PÉREZ MELÉNDEZ, María de la Luz, 1998; «Imágenes del «afromestizo». En: la Nueva España, siglo XVIII», CIESAS, Tesis de maestría, México.

PLATT, Tristán; «Espejos y maíz: El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia». En: *Parentesco y matrimonio en los andes.* Editores E. Mayer, R. Bolton: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1980, Lima

PORRAS B. Raúl; *Cedulario del Perú.* (1er t.) Lima, 1944.

PUNTA, Ana Inés, 1999; «La aplicación de la justicia en Córdoba a finales del siglo XVIII. Homicidios: pena de muerte y otros castigos». Ponencia presentada en *las VII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Neuquén.*

QUIROZ MALCA, Haydée, 1995; «La Sal Prieta: una experiencia en la Costa Chica de Guerrero». En: Juan Carlos Reyes (coord.), *La Sal en México*, Universidad de Colima, CNCA, Colima.

___; 1998; «Sal, por ropa, pan y oro». En: Juan Carlos Reyes (comp.) *La Sal en México II*, Gobierno del estado de Colima, Universidad de Colima, CENCA, México.

___ ; 1998; *Las mujeres y los hombres de la sal, un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero,* Universidad Iberoamericana, Tesis de doctorado en Antropología Social, 1998.

___ ; 1998; «Por los caminos de Loth. Y la sal se hizo». En: la Revista *Amate,* Número 14, Sep-Oct., Chilpancingo.

___ ; «La sal de la vida: las bodas una forma de expresión del los modelos de reciprocidad e intercambio». En: Familia y Parentesco en México: unas miradas antropológicas, David Robichaux (compilador) Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana (en prensa).

___ ; 2002; «Limpieza de sangre, Limpieza de cultura». En: *Investigaciones Sociales* Año VI N°9, pp.37-49 UNMSM/IIHS, Lima.

RAMÍREZ HEREDIA, Rafael, 1990; *Por los caminos del sur, vámonos para Guerrero,* Alianza Editorial, México.

RAMÍREZ, María Clemencia, 2001; *Entre el Estado y la Guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

RASINI, Beatriz, 1965; «Estructura demográfica de Jujuy. Siglo XVIII». En: *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas Nº 8.* Rosario, Argentina.

RAVELO LECUONA, Renato, 1990; *La revolución zapatista de Guerrero. De la Insurrección a la toma de Chilpancingo 1910-1914,* Tomo Uno, Universidad Autónoma de Guerrero, México.

RETCHKIMAN, Benjamín K, 1948; *Recursos y problemas económicos de la Costa de Guerrero*, s/e., México.

REYNOSO MEDINA, Araceli, 1999; «El comercio de esclavos chinos en Acapulco». En: *Revista Amate. Arte, cultura y sociedad de Guerrero*, No.16, enero-febrero, Chilpancingo.

___ ; 1998; «El museo de, Cuaji». En: *Revista Amate. Arte, cultura y sociedad de Guerrero*, No.14, septiembre-octubre, Chilpancingo.

___ ; 1998; «El pacífico sur». En: *Revista Tierra Adentro,* Nº 92, Junio-Julio, México.

RIVERA, Ángel G.; Quintero El tambor camuflado, la melodización de ritmos y la etnicidad cimarroneada, *Boletín Americanista*, Vol. 42-43), 87-106 (Barcelona) 1992.

___ ; *Vírgenes, Magos y Escapularios. Imaginería, Etnicidad y Religiosidad en Puerto Rico*, San Juan: CIS, 1998a.

___ ; *Salsa, Sabor y Control.* México: Siglo Veintiuno Editores, 1998b.

RIVERA SERNA, Raúl; *Libro de Cabildo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga.* Lima.

RODRIGUES, Joáo Jorge; «Olodum and the Black Strugg1e in Brazil». En: Larry, Crook & Randal Johrison (eds.), *Black Brazil: Culture, Identity, and Social Mobilization*, 43-51. Los Ángeles: UCLA Latin American Center, 1999.

RODRÍGUEZ, Roberto e Imelda García, 1985; *Los pescadores de Oaxaca y Guerrero*, CIESAS/ Museo Nacional de las Culturas Populares, Cuadernos de la Casa Chata, México.

ROMERO, Fernando; «Papel de los descendientes de africanos en el desarrollo económico social del Perú». En: Histórica vol.1. PUCP. 1980, Lima.

ROSE. Tricia; *Black Noise. Rap Music and Black Culture in Contemporary America.* Wesleyan: Wesleyan University Press, 1994.

ROSTOROWSKI, María; *Lo africano en la cultura peruana,* Ed. FCCP. 2000, Lima.

ROOT, Deborah; *Cannibal Culture: Art, Appropriation & the Commodification of Difference.* Boulder: Westview Press, 1996.

ROWE, John H.; *«Inca political and Institution Relating to the Cultural Unification of the Empire».* En. The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History; Edited por G. Collier et al. Academic Press, 1982, New York.

RUBÍ ALARCÓN, Rafael, 1993; «Comunidades indígenas del siglo XVI y XVII del centro y de la montaña de Guerrero». En: *Estudios de la cultura náhuatl,* V.23, UNAM, México.

___ ; y Edgar Pavia, 1998; *Historia general de Guerrero. Dominio Español*, V.II. INAH, Gobierno del estado de Guerrero, JGH, Asociación de Historiadores de Guerrero, México.

RUFER, Mario; «Violencia, resistencia y regulación social de las prácticas: una aproximación a la esclavitud desde el expediente judicial. Córdoba, fines del siglo XVIII».

___ ; «Prácticas sociales y relaciones de poder. Los esclavos y la aplicación de la justicia en Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII», Trabajo final de Licenciatura en Historia FF y H- Universidad Nacional de Córdoba, 2001, inédito.

___ ; «Prácticas de escritura, prácticas sociales: prácticas de poder. El expediente judicial como fuente histórica. una mirada sobre la esclavitud en Córdoba a fines del siglo XVIII». En prensa en: *Miradas Alternativas. Un abordaje multidisciplinario del fenómeno judicial. Revista del Archivo del Poder Judicial,* Córdoba Nº 1, 2002, ISBN en trámite.

RUIZ F., José; *Monografía histórica geográfica del Departamento de Ayacucho;* 1924, Lima.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás y Susana Torrado, 1965; «Perfil y proyecciones de la demografía histórica en la Argentina». En: *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas Nº 8*. Universidad Nacional del Litoral, Rosario, Argentina.

SANTAMARÍA, Daniel, 1996; «Artesanos y esclavos domésticos en el Jujuy colonial». En: *Población y Sociedad Nº 4*. Ed. Fundación Yocavil. Tucumán.

SANTOS CARRERA, Moisés y Jesús Álvarez Hernández, s/f, *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana, Estado de Guerrero, Épocas Prehispánica y Colonial,* Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Universidad Autónoma de Guerrero, México.

SCHAEBER, Petra; «Música negra nos tempos de globalizacáo: producáo e management da identidade étnica - o caso do Olodum». En: Livio Sansone & Jocélio Teles dos Santos (orgs), *Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana*. Salvador: Dynamis Editorial, 1997.

SEGATO, Rita; Frontiers and margins. The untold story of the Afro-Brazilian religious expansion to Argentina and Uruguay. *Critique of Anthropology*, Vol. 16, No. 4: 343-359, 1996.

___ ; «Formacoes de diversidade: umi modelo para interpretar a recepcáo de opcoes religiosas nos países da América Latina». En: Ari Oro (ed). *Religiao e Globalizacáo na America Latina*. Petrópolis: Vozes, 1997.

___ ; «The Color-blind subject of myth; -or, where to find Africa in the nation». En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 129-151, 1998.

___ ; «Identidades Políticas/Alteridades Históricas: Una Crítica a las Certezas del Pluralismo Global». En: *Anuário Antropológico /97*, 161-196. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

SERRANO MARTÍNEZ, Celedonio, 1972. *Coplas populares de Guerrero*, Testimonios de Atlacomulco, Gobierno del estado de México.

SHOAT, Ella & Robert Stam; *Unthinking Eurocentrisim. Multiculturalism and the Media*. Londres: Routledge, 1994.

SILLS, Mark, 1989; «Etnocidio, un Análisis de Interacción Estado-Nación». En: *América Indígena, vol. XLX, num. 1, enero-marzo,* pp. 57-75.

SIMPSON, George Eaton; *Religious Cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti.* Río Piedras: Institute of Caribbean Studies. 1980.

SOLÍS TÉLLEZ, Judith, 1999; «Identidad y cultura en San Nicolás, población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero», Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

STUDER, Elena, 1984; «La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII». Libros de Hispanoamérica. Argentina.

SZEMIÑSKI, Jan; *La utopía tupacamarista,* PUCP, Fondo Editorial, Lima 1983.

THOMPSON, J.Eric S., 1965, «The relation de Tecuanapa, Guerrero». En: *Tlalocan, A journal of source Materials in the Native Cultures of México*, Volume V, Number 1, Guerrero, pp. 85-96.

TIBÓN, Gutierre, 1961, *Pinotepa Nacional, Mixtecos, negros y triques*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TRIEDO, Nicolás, 1999, «Cuajinicuilapa en la Costa Chica de Guerrero». En: *México Desconocido*, Núm. 270, Año XXIII agosto, México.

ULLOA, Alejandro; *La Salsa en Cali: Cultura urbana, música Y medios de comunicación.* Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1988.

ULLOA, Mónica; 1999: «Población negra y mestizaje en la ciudad de Jujuy (1718-1812). Una aproximación demográfica». *Trabajo presentado para el curso de Teoría demográfica dictado por el Dr. Mariano Boleda, dentro de la Maestría en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales; Universidad Nacional de Jujuy.*

Universidad Autónoma de Guerrero, 1975, *Bibliografía de Guerrero*, UAG, Centro de Investigaciones Sociales Chilpancingo.

___; 1988, *Corrido y Violencia, entre los afromestizos de las Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, UAG, Chilpancingo.*

VALDÉS, A. Agustín, 1919; «Datos geográficos y estadísticos del estado de Guerrero». En: *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 5° época, t. IX, No.1, enero-junio, México.

VALDÉS VEGA, María Eugenia, 1999; «Guerrero: hombres fuertes, bravos y de acero». Ponencia presentada en el *XXII Congreso Internacional de Latin American Studies Association.*(mecanografiada).

VÁSQUEZ AÑORVE, Francisco, 1974, *El ayer de mi costa*, EDIPSA, México.

VEGA, Juan José; *José Gabriel Túpac Amaru*, Lima: Editorial Universo, 1969.

___ ; *Túpac Amaru y sus compañeros*; Cusco: Municipalidad del Qosqo, 1995.

VELASCO, Luis Alfonso, 1892; «Geografía y estadística del Estado de Guerrero». En: *Geografía y estadística de la República Mexicana*, Tomo X, Secretaria de Fomento, México.

VÉLEZ CALVO,Raúl, 1999; *Historia general de Guerrero. Época prehispánica,* V.1, INAH-Gobierno del Estado de Guerrero-JGH Editores, México.

WALLIS, Roger & Krister Malm; *Big Sounds from Small Peoples. The Music Industry in Small Countries.* New York: Pendragon Press. 1984.

WIDMER, Rolf, 1990; *Conquista y despertar de las costas de la mar del Sur (1521-1684)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones, México.

YÚDICE, George; «La industria de la música en la integración América Latina-Estados Unidos». En: Néstor García Canclini & Carlos Juan Moneta (orgs), *Las Industrias Culturales en la Integración Latinoamericana.* México: Grijalbo\Caracas: SELA, 1999.

ZACCA, Isabel; 1994: «Algunas consideraciones acerca de la sociedad de Salta en la segunda mitad del siglo XVIII. Filiación, mestizaje y control social». *Informe final al CIUNSA,* inédito.

___ ; 1995; «Matrimonio, mestizaje y control social, entre los indios, negros, mestizos y afro-mestizos, en la ciudad de Salta. (1766-1800)». *Ponencia presentada en las V Jornadas Interescuelas*, Montevideo. Inédito.

___ ; 1996; «Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros, mestizos y afro-mestizos, en la ciudad de Salta. (1766-1800)». En: Revista *Andes Nº 8*, CEPHIA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, pp. 243-272.

___ ; 1997; «El matrimonio legítimo en la ciudad de Salta a fines del período colonial». Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Salta.

OTRAS REFERENCIAS

ACADEMIA MAYOR de la LENGUA QUECHUA; *Diccionario quechua español quechua.* Municipalidad del Qosqo, 1995, Cusco.

CAMBIO 2001; «Guerra en Chocó». *Revista Cambio,* agosto 13, p. 35. Bogotá: Abrenuncio.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ (CDIP) 1971; *La rebelión de Túpac Amaru*, (Durand Flórez, Guillermo, comp.) Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, vol. 4, 1971.

___ ; *La insurrección de Túpac Amaru;* Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1972.

CONAPO, 1990; Dirección de estudios de población, Sistema automatizado de información sobre la marginación en México, SIMM90, México.

CONSEJO NACIONAL para la CULTURA y las ARTES; Dirección General de Culturas Populares, 1996. «Afroamérica la tercera raíz» (folleto informativo), México.

COORDINACIÓN NACIONAL de DESCENTRALIZACIÓN, 1997; *Pacífico Sur, ¿una región cultural?* (compilación) Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

FONDO EDITORIAL; *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales.* Ed. PUCP. Lima.

GOBIERNO DEL ESTADO DE GUERRERO, 1987. «Observaciones sobre el Puerto de Acapulco hechas en 1804 por Alejandro de Humboldt», Ángel Porrúa, México.

INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS; «Patrones de asentamiento poblacional en Piura (1532-1850)». 25 (1) 1996.

INSTITUTO GUERRERENSE DE LA CULTURA, 1985. *Ensayos para la Historia del estado de Guerrero*, (varios autores), Chilapancingo.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1991. *Cuadernos de Demografía Indígena,* Guerrero 1980, Dirección de Investigación y Promoción Cultural, México.

___ ; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares; *Nuestra Palabra,* 1º de marzo 1991. Suplemento perídistico «El Nacional», Nuestra Palabra, 29 de

noviembre de 1991. Suplemento perídistico «El Nacional», Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares.

___ ; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares; *Nuestra Palabra*, 30 de octubre de 1992. Suplemento perídistico «El Nacional».

SENRI ETHNOLOGICAL STUDIES; *500 años de mestizaje en los Andes*, 33, Japan, Osaka, pp. 133-165.

SENRI ETHNOLOGICAL REPORTS, National Ethnological Museum; Osaka. *«Conformación del espacio social en Huamanga»*. En: *Historia, Religión y ritual de los pueblos ayacuchanos.*

VARIOS AUTORES, 1987; G*uerrero. Sur Amate de Mar y Montaña*, SEP, Gobierno del estado, Chilpancingo.

Anotaciones de Olinda Celestino sobre fuentes bibliográficas no especificadas:

AGUIRRE y WALTER, 1990.

COLECCIÓN DEL BICENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN EMANCIPADORA DE TÚPAC AMARU (CBRTA), 1980-81.

FLORES GALINDO, Alberto.

HOPKINS, Diana.

KLEIBER, Jeffrey.

SÁNCHEZ BARBA, Hernando, 1972.

Especialistas

Jaime Arocha
jarocha@bacata.ucs.unal.edu.co

Antropólogo cultural; Ph.D. Universidad de Columbia (Nueva York). Profesor Asociado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Director del Grupo de Estudios Afrocolombianos, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Últimas publicaciones:
«Mi gente en Bogotá» (Estudio socio-económico y cultural de los afrocolombianos en Bogotá). «Ombligados de Amanse: Hitos ancestrales y Modernos en el Litoral Pacífico Colombiano».

Investigación actual:
Rutas, senderos, memoria y raíces de los afrocolombianos en Bogotá (Centro de Estudios Afrocolombianos).

José Jorge de Carvalho
jorgedc@terra.com.br

Master of Arts en Antropología Social (Etnomusicología), Belfast. Doctor of Philosophy en Antropología Social, Queen's University of Belfast, Irlanda.

Profesor:
Departamento de Antropología de la Universidad de Braslia. Coordinador General de PRONEX (Programa de Núcleos de Excelencia) sobre «Los movimientos religiosos

en el mundo contemporáneo». Visitante del Programa «Semester at Sea», de la Universidad de Pittsburgh. Etnomusicología en la Universidad de Wisconsin-Madison, EEUU.

Investigador:
Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Central de Venezuela. Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF) de Caracas. Instituto Nacional de Folclore, de Río de Janeiro. Visitante del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Florida en Gainesville. Música y cultura de comunidades indígenas y de comunidades de lengua española en Trinidad y Tobago,Consejo Nacional de Cultura de Trinidad y Tobago. Formas culturales tradicionales del Nordeste brasileño. Hermandades Negras de San Benito, del Estado Zulia de Venezuela. Artes Rituales de Saramacás (Negros de la Selva), Ministerio de Cultura de Suriname.

Publicaciones:
Desde 1987 a la fecha siete libros, más de cien capítulos y artículos en varios libros y revistas, especialmente relacionados con la música afro-brasileña, como también la cultura negra en diversos países de Latinoamérica, especialmente Brasil. Ha participado en innumerables conferencias y seminarios en su país y en el extranjero; profesor consejero en tesis de maestría y doctorado. Ha sido acreedor a varias distinciones en su país de origen y en universidades extranjeras y organismos internacionales.

Olinda Celestino

Doctora en Etnografía, EHESS, París, Francia, 1976. DEA en Antropología, EPHE, París, 1972. Profesora en Antropología, Universidad Nacional de San Marcos, Lima, Perú, 1970. Investigadora del Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France, EHESS, CNRS, París. Miembro de la Comisión de Especialistas del Departamento de Antropología de la Universidad de París VIII-Saint Denis. Miembro Titular de la Comisión de Especialistas Literarios del Collage de France. Directora de los proyectos de investigación para becas de la DEA y de doctorado. Miembro del Programa de Intercambio y de Cooperación Cultural, Científico y Técnico Franco-mexicano. Profesora de la Universidad de París VIII-Saint Denis (Ciencias Sociales: Territorios, Economías y Sociedades Etnológicas). Profesora de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales EHESS, Ciclo de Formación Multidisciplinaria y de Formación en Investigaciones Americanistas. Participante como expositora en numerosos coloquios, congresos, seminarios y jornadas internacionales relacionados con historia, antropología económica y etnografía americanista. Miembro activo de la Asociación para la Enseñanza de la Cultura Latinoamericana en Francia. Falleció en París el 26 de febrero del 2003.

Publicaciones:
Autora de numerosos artículos relacionados con los indígenas y los negros de los Andes Peruanos publicados en libros, boletines, gacetas y *journals,* entre los que se destacan:

«Transformaciones religiosas en los Andes Peruanos (Ciclos míticos y rituales)». «Transformaciones religiosas en los Andes Peruanos (Evangelizaciones)». «Somos indios, somos negros, somos mexicanos-peruanos». «Estrategias alimentarias en los Andes». «Indios y negros en los Andes». Relaciones Inter-étnicas: negros e indios en los Andes». «Santos negros en los Países Andinos».

OSCAR CHALÁ
chalaoscar@hotmail.com; oscarch@prodepine.ec

Afroecuatoriano nacido en el valle del Chota-Mirá, cursó estudios de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en donde obtuvo su licenciatura. Docente en escuelas primarias y secundarias; eventualmente vinculado con cátedras universitarias. Director Nacional de Cultura en el Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador. Diputado nacional alterno del Parlamento Ecuatoriano por dos períodos. Últimamente, se ha desempeñado como consultor del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador-Prodepine, finaciado por el Banco Mundial y el Fida. Autor de varios estudios, conferencias y ponencias sobre la temática afroecuatoriana.

Participante:
Congresos de Cultura Negra de las Américas (Cali, Colombia en 1977 y Panamá en 1980). Congreso de Americanistas realizado en Quito.

FANNY DELGADO
fanny_delgado@hotmail.com

Profesora en Historia, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina. Magíster en Historia Latinoamericana, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana de Santa María de la Rábida, (1997). Ayudante de Primera en la Cátedra de Metodología y Técnicas de la Investigación Histórica, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy. Actualmente, Profesora Adjunta de la Unidad de Investigación en Historia Regional de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Directora del Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy. En la actualidad, Integrante de la comisión de la Universidad Nacional de Jujuy para la coordinación del CRISCOS (Consejo de Rectores por la Integración de la Sub-región Centro Oeste de Sudamérica).

Publicaciones:
«Ingresos fiscales de la Provincia de Jujuy (1834 - 1852)». En: *Data* Nº 2, La Paz, Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, 1992. «Estructura política, administrati-

va y económica de Jujuy, 1834 - 1852». En: *Jujuy en la Historia. Avances de Investigación I.* Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Unidad de Investigación en Historia Regional, 1993. «Estudio Preliminar» en co-autoría con Bárbara Göbel, en Cerri, Daniel: *El territorio de los Andes,* Reimpresión de la Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, 1993. «*Susques: la historia olvidada de la Puna de Atacama»,* en co-autoría con Bárbara Göbel. En: Lagos Marcelo (comp.) *Avances de Investigación II,* Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Unidad de Investigación en Historia Regional, 1995. Reeditado en Benedetti, Alejandro (comp.) *Puna de Atacama: Sociedad, Economía y Frontera*, 2003.

Ponencias en Congresos:
Jornadas de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy, años 1990, 1994, 2000. Jujuy-Argentina. Jornadas de Historia Económica de Argentina, en años 1991 (Jujuy, Argentina), 1992 (Mendoza, Argentina). Seminario Internacional de Integración Subregional, en años 1993 (Iquique, Chile), 1994 (Jujuy, Argentina), 1998 (Puno, Perú). Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia en años 1995 (Montevideo, Uruguay), 1997 (Santa Rosa, La Pampa-Argentina). Seminario «Los afroandinos de los siglos XVI al XX». Organizado por la UNESCO, Cusco, 2002.

JORGE A. FLORES OCHOA
Fax: (51 84) 22 16 32
Cusco - Perú

Antropólogo. Doctorado en Letras y Ciencias Humanas con especialidad en Antropología. Profesor Principal en el Departamento Académico de Antropología y Arqueología; Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Profesor Visitante en la Casa de América, Madrid. Profesor Visitante en la Universidad de Chicago.

Investigaciones:
Pastores andinos de la puna alta. Antropología expresiva. Religión e ideología. Etnicidad e identidad andina. Antropología del turismo. Antropología visual.

LORENZO HUERTAS VALLEJOS
archivo@1.urp.edu.pe

Doctorado en Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Catedrático Principal y Director del Programa de Ciencias Sociales; Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Director de la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional de Educación «Enrique Guzmán y Valle». Fundador y primer Director del Archivo De-

partamental de Ayacucho; contribuyó a la formación del Archivo Agrario del Perú. Ex Sub-Director de Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Catedrático emérito de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Actualmente, Director del Archivo de la Universidad Ricardo Palma.

Publicaciones:
Ha publicado entre otros trabajos: *Ecología e Historia* (1987), *Diluvios, terremotos y sequías factores disturbadores del orden social y económico* (1992). *El fenómeno «El Niño»: factor desacumulante de la economía* (1992), *Anomalías naturales cíclicas y su impacto en la sociedad* (1993). *La costa peruana vista a través de Sechura: Espacio, arte y tecnología* (1999). *Fundación de la villa de Santiago de Miraflores en el valle de Saña* (1990), *Economía y esclavitud en Huamanga durante la etapa colonial* (1985). *Polimorfismo Social en Piura* (2001).

JORGE MEDINA
jorgemedina_bol@yahoo.com; afrobolivia@yahoo.com

Nacido en Coroico, realizó estudios de Bachiller en Humanidades y recibió el título de técnico agropecuario en el Colegio Martín Cárdenas. Actualmente se encuentra cursando la carrera de Ingeniería de Sistemas. Ha realizado cursos en Educación Popular y Desarrollo Comunitario con enfoque intercultural, en Liderazgo Comunitario, en Estrategias de Reconocimiento de Identidades del Movimiento Afro en Bolivia y de Desarrollo Comunitario Participativo y Liderazgo Eficiente en Quito, Ecuador. Pertenece al Movimiento Cultural Saya Afroboliviano.

HAYDÉE QUIROZ MALCA
hqmalc@yahoo.com

Doctorado en la Universidad Iberoamericana de México DF. Actualmente se desempeña como profesora investigadora en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Humanidades, Departamento de Antropología. Desde hace varios años desarrolla un proyecto de largo alcance, sobre: «Cultura y relaciones interétnicas en la Costa Chica del estado Guerrero», con énfasis en la población de origen africano. Artículos publicados: «Limpieza de sangre, limpieza de cultura». En: *Investigaciones Sociales,* Revista del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Año VI/ Nº 9/ Abril 2002 / Lima, Perú; «La sal de la vida: las bodas una forma de reciprocidad e intercambio en la Costa Chica de Guerrero». En: *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas,* Compilador: David Robichaux, Universidad Iberoamericana (en prensa). Tesis doctoral sobre la región de Guerrero publicada en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Ali-

cante con el título: «Las mujeres y los hombres de la sal: un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero», España 2000.

Publicaciones:
Autora de: *El Carnaval en México, abanico de culturas; Fiesta de transgresión y Caos* (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 2002); *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México* (Colección Fiestas populares en México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, México D.F., 2000).

Jorge Ramírez Reyna
asonedh@amauta.rcp.net.pe

Bachiller en Administración de Empresas. Maestría en Ciencias Políticas y Penales. Abogado, Doctorado en Derecho. Organizador, conferencista, expositor, participante y observador de cursos, foros y seminarios relacionados con los Derechos Humanos, lucha contra la pobreza, cultura negra y su profesión, en el ámbito nacional e internacional. Docente en cursos sobre formación y cultura afro. Miembro y coordinador de diversos movimientos, organizaciones e instituciones comprometidas con las comunidades negras y poblaciones afroperuanas. Integrante de redes nacionales e internaconales de organizaciones negras de las tres Américas y la ONU. Editor y Director del primer boletín afro-peruano «Voces Negras». Asesor jurídico (ad-honorem) de ciudadanos de origen afro. Fundador y Presidente de la Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos «ASONEDH», 1990 - 2002. Miembro Titular de la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA).



Morenada, Fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno - Perú.

Anexo I
Bases y programas del Proyecto «La ruta del esclavo»

Con el objeto manifiesto de dilucidar las causas profundas, las modalidades y las consecuencias de la trata de negros, la Conferencia General de la UNESCO del año 1994 decidió instituir el Proyecto Internacional «La ruta del esclavo» por medio del cual se convocó a la comunidad mundial a reflexionar sobre dicho acontecimiento capital, cuya ignorancia y ocultación científica han constituido un obstáculo para la paz global.

El Comité Científico Internacional del proyecto «La ruta del esclavo» se reunió en la Casa de la Cultura de Ouidah (Benin) del 6 al 8 de setiembre de 1994. Tras adoptar el orden del día se eligió la Mesa del Comité, procurando que estuvieran representadas, equitativamente, las distintas zonas geográficas interesadas.

En primer lugar, el Comité examinó el marco geográfico del proyecto, decidiendo dar prioridad a la ruta atlántica de la trata de negros, sin descuidar los demás itinerarios de la esclavitud: el transahariano hacia el Oriente Medio y el del Océano Indico.

En cuanto a la duración del proyecto, el Comité estimó que sería necesario un período de diez años para llevar a cabo las múltiples investigaciones que era preciso realizar. Durante los tres primeros años el Comité debería reunirse anualmente. Asimismo se decidió que cada dos años se efectuara una evaluación del programa.

Los participantes propusieron por unanimidad que se crearan Comités Nacionales de «La ruta del esclavo», con el objeto de promover la participación de intelectuales, artistas y público en general de los países interesados, para contribuir así, a una difusión más amplia de los resultados.

El Comité decidió establecer cinco subcomités que tratarían los temas siguientes:

I. Fuentes documentales, archivos y banco de datos
II. Investigación histórica y etno-arquelógica
III. Educación y publicaciones
IV. Patrimonio material, museos y turismo cultural
V. Actividades e información

I. Fuentes documentales, archivos, bibliografía, banco de datos y tradiciones orales

- Elaborar un inventario de los fondos de los archivos nacionales, departamentales y religiosos relativos a la trata y la diáspora de la población negra, tomando en consideración de manera prioritaria los archivos españoles y portugueses.
- Preparar un programa de revisión de todos los documentos disponibles en los archivos de los puertos de salida.
- Crear un fichero informático:
  a) de las expediciones negreras, legales o ilegales, llevadas a cabo por países europeos y americanos;
  b) de los naufragios de buques negreros de todos los países;
  c) de los investigadores y las instituciones que se dedican al estudio de la trata y la diáspora de los negros.

II. Investigación histórica y etno-arqueológica

- Establecer una cartografía y una documentación de los lugares significativos como los mercados africanos y americanos de esclavos, las zonas y etnias de origen, los lugares de partida de África y de llegada a América, los caminos de huida de la esclavitud, las comunidades de negros cimarrones, etc.
- Preparar un programa de investigación sobre las zonas de captura y su población que ponga de relieve las secuelas económicas, sociales y demográficas.
- Promover el estudio de todas las diásporas negras del mundo, sobre todo las de América y el Caribe.

III. Educación y Publicaciones

- Se recomienda a la UNESCO que aporte su concurso a toda iniciativa tendiente a facilitar y promover la enseñanza de las condiciones de la esclavitud y la deportación de los negros, y sus consecuencias. La investigación a este respecto tendrá en cuenta la violencia ejercida en su contexto político y social y debería desembocar en una amplia formación de la persona en el respeto de los derechos humanos, insistiendo en un profundo conocimiento de los textos fundacionales.
- Promover el estudio de la historia de los negros en América tras la abolición de la esclavitud, en una perspectiva interdisciplinaria: producción cultural de los negros, consecuencias psicológicas del encuentro cultural, mecanismos de reproducción de las desigualdades sociales y modos de inserción en la vida política americana.

IV. Patrimonio material, museos y turismo cultural

- Establecer un programa de inventario y promoción de los monumentos históricos y los lugares importantes asociados a la esclavitud y otro programa para conservarlos y darlos a conocer.

V. Actividades e información

- Organizar seminarios de trabajo entre los profesionales de campo de estas comunidades y los especialistas en ciencias aplicadas, con el doble objetivo de lograr un mejor conocimiento recíproco de esas comunidades y la complementariedad de los proyectos.
- Se recomienda realizar coloquios sobre: los grupos étnicos que estuvieron involucrados en la trata de negros y sus datos cuantitativos.

VI. Cooperación internacional y redes

Alentar y respaldar los programas de cooperación internacional, por ejemplo:

- Proyecto del estudio de la comunidad afroargentina de la Casa Afro-Indo-Americana;
- Proyecto afroperuano de investigaciones sobre la aportación de África a la música peruana;
- Proyecto de la Fundación para la Cultura Negra Ecuatoriana con vistas a un encuentro de las mujeres afroecuatorianas, uno de cuyos componentes será el acopio de la tradición oral.
- Crear centros internacionales de estudio e investigación que podrían:
  a) Servir de punto de enlace a las investigaciones realizadas en los países o regiones pertinentes, recibiendo y transmitiendo información sobre la red.
  b) Asistir a centros de investigación y documentación para nuevas tecnologías (bancos de datos informatizados y redes).
  c) Apoyar a «centros multiplicadores» (adscritos a los archivos nacionales, un departamento universitario o un museo nacional) para los investigadores de paso, que de ese modo podrían tener acceso a las fuentes orales relativas a la historia, las fuentes inéditas y las obras disponibles localmente.

VII. Propuestas institucionales

El proyecto **«El puente África-América»**, presentado por el Grupo «América negra» de Colombia y Venezuela, entra igualmente en el marco del programa «La ruta del esclavo». Este proyecto se propone:

a) Fomentar el establecimiento de programas de estudios africanos en los países septentrionales de América del Sur: Colombia, Venezuela, Ecuador, Panamá y Perú.

El proyecto sub-regional del **MERCOSUR,** sobre la aportación cultural a la construcción de las relaciones contemporáneas entre los Estados de América y África, creado por la Universidad de Sao Paulo (Brasil) y Belgrano (Buenos Aires, Argentina), constituye un proyecto regional e interregional. En este marco se propone participar en el programa **Africanía** de la Universidad de Alcalá de Henares y en el proyecto **Afro-América** de México.

Anexo II
Declaración de Accra sobre el programa de turismo cultural «La ruta del esclavo»

4 de abril de 1995, Accra, Ghana

Los participantes en la reunión de Accra recomiendan a todos los Estados interesados, y en particular, a los Estados africanos:

- **que propongan** a las Naciones Unidas la institución de un día mundial en recuerdo del comercio de esclavos y pongan los medios necesarios para que se acepte la propuesta;
- **que efectúen** un inventario, una evaluación y una restauración de los sitios, monumentos y archivos que se encuentran en su territorio;
- **que preparen y ejecuten** conjuntamente estrategias y programas encaminados a promover el turismo internacional y nacional recurriendo, en su caso, a la asistencia y al asesoramiento técnico de la OMT, de la UNESCO, y de cualquier otra organización regional y sub-regional; y
- **que adopten y apliquen** medidas de facilitación para reducir los obstáculos que dificultan los viajes y movimientos turísticos.

Asimismo exhortan a los artífices del desarrollo turístico para:

- **que promuevan y desarrollen** los viajes y el turismo en las rutas de los esclavos con el más estricto respeto de los valores políticos, sociales, culturales, morales y espirituales de las poblaciones afectadas.

A los viajeros y turistas:

- **que contribuyan** al respeto y a la conservación del entorno natural y de los sitios de interés histórico.

A las poblaciones locales:

- **que se esfuercen** en conocer mejor el patrimonio cultural legado por el comercio de esclavos.

A las organizaciones internacionales, regionales y sub-regionales, públicas y privadas, en particular el BAD, la CEDEAO, la CEEAC, la CEPA, la OUA, la SADC, la ZEP, las organizaciones financieras internacionales y la cooperación bilateral:

- **que participen** activamente en la realización de este programa que asienta el desarrollo económico y social en los cimientos del recuerdo, del patrimonio y de la cultura.

Por último, invitan a la UNESCO y a la OMT, iniciadoras del programa, a que cumplan una función motriz, presten ayuda y asesoramiento a los Estados Miembros e instituciones interesados e incluyan las actividades de este programa de turismo cultural sobre «La ruta del esclavo» en sus programas y presupuestos.

Anexo III
Comité Científico Internacional

Lisboa, 11 y 12 de diciembre de 1998

A partir de esta reunión, el Comité Científico Internacional aprobó llevar a cabo cuatro programas, que surgieron como consecuencia de la experiencia acumulada a través de los años desde que se lanzó el proyecto, y con los comentarios y sugerencias planteados por los miembros participantes en este encuentro.

- Programa de investigación científica
- Programa de educación y enseñanza sobre la trata de esclavos y la esclavitud
- Programa sobre la promoción de las culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales
- Programa sobre la memoria de la esclavitud y la diáspora: turismo de memoria y museos

El programa de investigación científica está estructurado en redes temáticas que cubren los asuntos principales y prioritarios de la trata de esclavos y de la esclavitud.

• **Las redes temáticas** (reuniones científicas, investigaciones, publicaciones, etc.).

Se acentuará la promoción de la investigación y la formación de historiadores especializados en la historia de la trata y de la esclavitud en África y en la diáspora.

Programa sobre la memoria «turismo cultural» cubre dos actividades principales:

a) la valorización y la promoción del patrimonio físico, fruto de la trata y la esclavitud (conjuntos, sitios, lugares de la memoria...); y
b) la ayuda a los países que deseen crear museos de la esclavitud.

• Coordinación de cada red por una institución científica e intelectual

Situada en un país que albergue una red temática reviste una importancia particular, ya sea desde el punto de vista histórico, o sobre el avance de las investigaciones que lleva a cabo.

• Programa de actividades de las redes

Las redes temáticas están llamadas a:

a) identificar a los investigadores o a las instituciones que efectúan trabajos sobre el tema seleccionado;
b) organizar luego una reunión científica para determinar la situación actual de los conocimientos, los trabajos realizados sobre el tema de su especialidad; y
c) a elaborar un programa de investigación sobre los objetivos principales y las prioridades del proyecto «La ruta del esclavo».

La decisión sobre la composición y el funcionamiento de las redes, así como sobre la designación de los coordinadores se adoptará según los siguientes documentos:

- Composición de las redes
- Programas de investigación
- Informe de las actividades llevadas a cabo



Participantes del Seminario Internacional
«Los afroandinos de los siglos XVI al XX», Cusco, Perú.

Anexo IV
Seminario Internacional
«Los afroandinos de los siglos XVI al XX»

Cusco, setiembre de 2002

En esta reunión se buscó profundizar sobre las ancestrales prácticas culturales de ambos grupos asentados en las tierras bajas y altas, el desarrollo de las estrechas relaciones que devinieron en el proceso de mestizaje entre los indígenas y los africanos[1], y sobre las características de transformación y evolución producidas en los órdenes: social, religioso, económico y político donde las comunidades afroandinas asumieron un papel comprometido.

Objetivos

Los objetivos que orientaron el seminario fueron:

- hacer un balance del estado del arte en la investigación de la presencia y la marca histórica de los afroandinos en los Andes septentrionales (Colombia y Ecuador), los Andes centrales (Perú y Bolivia) y los Andes meridionales (Argentina y Chile);
- intercambiar información y propiciar acciones conjuntas para canalizar las investigaciones hacia un proyecto regional común;
- indagar sobre los aspectos de transubstanciación y metamorfosis producidos en los órdenes: social, religioso, económico y político donde los pueblos afroandinos se comprometieron responsablemente;

[1] No se puede dejar de lado la presencia hispana dentro de este proceso.

- investigar sobre las antiguas costumbres socio-culturales heredadas por los miembros de ambas comunidades asentadas en las tierras bajas y altas sudamericanas; y
- examinar los vínculos y conexiones, como también los encuentros y desencuentros que se produjeron en el proceso de transformación conducente al mestizaje de indígenas y negros.

Conclusiones, propuestas y recomendaciones

El conjunto de conclusiones se ajustó, en general, a fomentar la visibilidad de los pueblos afroandinos y afro mesoamericanos para, de esta manera, contribuir con la larga lucha contra del racismo en sus versiones más diversas. Un punto importante que se enfatizó fue el interés por investigar la historia de la esclavitud en los Andes, que no debe ir separada de una preocupación por la situación enfrentada por los negros de esos países, que todavía sufren discriminación y racismo sistemáticos.

La visión que se tiene del negro es la que impusieron los ojos occidentales, desconociéndose cómo los indios vieron y se relacionaron con los negros. El término «negro» estigmatizado por los españoles no tenía la misma significación para los indígenas, como lo demuestra el amplio concepto indígena «yana», mecánicamente traducido por «negro».

La gestación y desarrollo del racismo, de los prejuicios y de la discriminación han separado progresivamente a las poblaciones negras de las indígenas. Los españoles también fueron protagonistas, actores dominantes y abusivos en sus relaciones con los indios y los negros. En las acciones reivindicativas del pasado, indios y negros han tenido respuestas comunes que se han interrumpido a partir del siglo XX.

Problemas metodológicos no han permitido entender cada una de las razones de los encuentros y desencuentros entre indígenas, negros y mestizos. Las visiones han sido fraccionadas, muchas veces limitándose a la presentación de los rasgos culturales de neta procedencia africana y otras debido al aislamiento no sólo geográfico, sino histórico y antropológico de ambas comunidades.

Con la utilización del concepto «afroandinos», considerado durante todo el desarrollo del seminario, se excluye a los asentamientos afros del litoral de los diferentes países, por lo tanto se observó que se refiera a estas poblaciones de ascendencia africana como «los negros de los países andinos». Sin embargo, es fundamental que se respeten las formas locales y propias de auto-identificación. Actualmente en los países sudamericanos, la preferencia es por los términos étni-

cos: afrocolombianos, afroperuanos, etc., por lo que se propone como acción afirmativa, que se sea sensible a los contextos específicos de discriminación experimentados por los negros en cada país.

Los negros e indios compartieron y comparten aún los mismos espacios territoriales, espacios que se convierten en paradigmas, es decir, en elementos de identidad para la población negra en los cuales construyen sus vidas y culturas con un desarrollo de costumbres de su historia memorial: Valle del Chota (Ecuador), Cañete, Chincha (Perú), Región Yunga (Bolivia). En cuanto a los espacios productivos, en los cuales la población negra fue esclavizada e impuesta, han subsistido mientras persistió el factor económico que condicionó las relaciones de productividad. En ellos se produjo el fenómeno de autogénesis, como en Cusco, Huamanga (Perú) y Potosí (Bolivia). En los espacios regionales se han concedido autonomías poblacionales, es decir, indios, negros y mestizos habitando sus propias comunidades y pueblos con fuertes tendencias endogámicas.

Conforme con todo lo expuesto los especialistas coincidieron en señalar que:

- El legado africano en la construcción de las naciones que integran América meridional es muy importante que sea tenido en cuenta. No hacerlo significaría seguir contribuyendo a «invisibilizar» no sólo las memorias de muchos pueblos que componen estos países, sino también extender esa práctica insidiosa en forma de discriminación cultural y racial que tiene que ver con condenar al olvido, la historia de los descendientes de la gente africana en esta parte del continente. Se debe poner de relieve la importancia de la visión religiosa del mundo, como uno de los legados esenciales de los afroandinos en esta parte de América.
- La lectura afroandina propuesta en el seminario puede servir como punto de partida para un análisis y estudio de la realidad de la represión en América, lo que permitiría esclarecer las relaciones articuladas desde el poder, la memoria, la historia y la identidad.
- La opresión y el abuso, tanto de la gente africana como de la indígena, deben ser considerados ampliamente, pues tuvieron propósitos mucho más complejos que la simple degradación de la persona o la desvalorización de sus concepciones del mundo, puesto que negros e indios, compartiendo o no los mismos espacios territoriales, establecieron mecanismos de defensa para enfrentar al mundo colonial y republicano.
- La resistencia cultural permitirá a los descendientes de ambos grupos recobrar la dignidad y la humanidad que se les negó, tomar conciencia y conocimiento del hecho de que se es descendiente de hombres y mujeres que queda-

ron en pie, despiertos y solitarios en la oscura noche del despotismo del sistema esclavista. Este conjunto de seres deberá constituir el punto de partida para cualquier tipo de investigación de historia cultural que esclarezca los grados de permanencia y de ruptura de la memoria de los afros e indígenas de las comunidades andinas.

Durante las presentaciones y deliberaciones del Seminario se reconoció que las sociedades, Estados, que conforman los Andes son diversas, heterogéneas y pluri-étnicas, con importante presencia de población de ascendencia africana que ha constituido parte vital de cada una de ellas, por lo que se recomendó:

- Poner en foco la presencia de los negros como esclavos en los países andinos, los cuales habían estado hasta ahora fuera de las áreas de investigación del Proyecto «La ruta del esclavo».
- Divulgar e intercambiar los resultados de las investigaciones y propuestas generadas en el marco de proyectos como «La ruta del esclavo» y otros, que cuenten con el auspicio de la UNESCO, para que los actores directos, es decir, los negros de los diferentes países andinos conozcan sus historias particulares; esto resultaría en una contribución «académica» a su conocimiento, lo que les permitirá definir con mayor propiedad, políticas y estrategias de desarrollo humano sostenible para el mejoramiento de las condiciones y calidad de vida de dichas poblaciones.
- Difundir los aportes que las poblaciones negras han realizado al orden socioeconómico de cada uno de los países andinos.
- Mejorar la capacidad para desarrollar diálogos interculturales, establecer alianzas estratégicas con los otros actores etno-culturales y sociales dentro del marco de diversidad de las sociedades andinas, las que estarán mejor habilitadas para concertar en igualdad de condiciones, tanto con los diferentes segmentos que constituyen la denominada sociedad civil, como con su contrapartida política, los gobiernos. Esto devendrá en el mejoramiento de los mecanismos de participación y en la toma de las decisiones que los afectan, como una acción positiva para eliminar las múltiples formas y expresiones de exclusión, su «visibilización» y la construcción de identidades sólidas en cada uno de los países andinos.
- Encomendar a los Organismos Internacionales como la UNESCO que impulsen acciones de cabildeo tendientes a que los gobiernos de los países sudamericanos cumplan con los deberes que sus constituciones establecen en cuanto a la salvaguardia de los territorios ancestrales habitados por comunida-

des indígenas y negras, y a la defensa de los derechos políticos, educativos y culturales de los pueblos autóctonos y/o mestizados.

- Organizar un proceso afroandino de reivindicación étnica que se fortalezca en el tiempo mediante el acceso a toda la información que produzca el proyecto de la UNESCO «La ruta del esclavo».
- Fortalecer el Proyecto, considerando en los programas, *«Promoción de las Culturas Vivas y las Expresiones Artísticas y Espirituales»*, *«Memoria de la Esclavitud y la Diáspora»*, *«Creación de museos sobre la esclavitud»* en la región y el de *«Turismo cultural»*, a representantes de la América Meridional, sean investigadores y/o pertenecientes a organizaciones de afros en los países andinos.
- Promover con el auspicio de la UNESCO a través del proyecto «La ruta del esclavo», actos y/o actividades que conmemoren los sesquicentenarios de la abolición de la esclavitud en los países de la región ante la falta de atención y la invisibilidad por parte de los gobiernos y de otras instituciones multilaterales (Perú y Bolivia, específicamente).
- Constituir la red *«Los Afros en los Andes»* y propiciar mecanismos para consolidarla, mediante la ampliación del Proyecto (prever dentro de esta Red la programación de actividades para el 2004, en que se conmemorará el: *Año Internacional de la Lucha contra la Esclavitud y su Abolición*.
- Impulsar la participación de representantes de la región andina de América del Sur en el Comité Científico para colaborar en las investigaciones
- Introducir Cátedras UNESCO para que los especialistas de la región investiguen en los programas académicos impulsados por la UNESCO dentro del Proyecto, mantengan comunicación e intercambien información.
- Promover actividades culturales, artísticas y expresiones espirituales resultantes de las interacciones de la trata en las Américas y en el Caribe, relacionadas con las tradiciones africanas, es decir, el patrimonio común, material e intangible de los pueblos africanos, amerindios y europeos que la trata forzó a vivir juntos en sociedades plurales.
- Proponer al sector de la Educación de la UNESCO, a través de la Unidad de Coordinación de la Red del Sistema de Escuelas Asociadas, que en colaboración estrecha con el Departamento del Diálogo Intercultural y del Pluralismo para una Cultura de Paz, elabore materiales pedagógicos según las investigaciones realizadas por los expertos participantes en este Seminario.
- Fomentar, mediante la colaboración de la UNESCO y la OMT, según lo acordado en la Declaración de Accra, la identificación, la restauración y la promoción de monumentos, conjuntos y lugares de memoria relacionados con la esclavitud de negros en Sudamérica.

- Impulsar la creación de museos sobre la esclavitud en los países sudamericanos donde se exhiba el patrimonio físico e inmaterial de la diáspora africana.
- Incluir el estudio y la lucha por la discriminación como un elemento transversal dentro del proyecto de «La ruta del esclavo» e incorporar representantes de las organizaciones afroandinas en este proceso.
- Instituir acciones afirmativas en las universidades de los países andinos con el fin de formar a los descendientes de los africanos para ocupar cargos de decisión, incluyendo investigadores que puedan participar en el proyecto de «La ruta del esclavo», como modo de unir el interés por la historia y la cultura afroandina, y la preocupación por el destino de las comunidades negras y mestizas.
- Implementar políticas públicas que logren disminuir la discriminación étnica y racial hoy vigente.
- Incluir a Venezuela y Chile, como países andinos, e invitar a Paraguay y Uruguay como continuación geográfica de las tierras bajas, donde también hubo concentración y mestizaje de indígenas con africanos.

A modo de colofón

La trata de esclavos, que duró más de cuatro siglos fue el movimiento de deportación más grande de la historia. De acuerdo con las palabras vertidas por Doudou Diène, ésta engendró entre Africanos, Amerindios y Europeos, interacciones de una amplitud tal, que puede constituirse, dentro del crisol americano y caribeño, en una apuesta vital del tercer milenio: el pluralismo cultural, es decir, la capacidad y el potencial de cohabitación de pueblos, religiones y culturas de orígenes distintos, y el reconocimiento de la riqueza de las especificidades y de la dinámica de sus interacciones.

Ha existido una voluntad de camuflar la culpabilidad de occidente. En Europa y también en América, la trata de negros se considera un tema de estudio marginal, a pesar de haber sido el motor de la economía mundial, especialmente durante todo el siglo XVIII. La esclavitud se enseña como un episodio de la historia americana y los investigadores europeos no han querido profundizarlo. Sophie Boukhari ha expresado que siempre se ha hablado de la «trata» en forma ideológica, como «cosificando» al negro, es decir, presentándolo como juguete de una nueva división internacional del trabajo.

Este proceso de cosificación sentó las bases de la deshumanización. Además de negar la humanidad se creó el supuesto de que los africanos eran objetos carentes de memoria. Que no tenían capacidad de registrar su pasado ni de proyectarse hacia el futuro. En el mismo marco de justificar la esclavitud de seres sin historia, esta ideología atravesó el océano y se consolidó en América mediante la Inquisición, las Leyes de Indias y los Códigos Negros. Entonces se trató de «occidentalizarlos» mediante la cristianización.

Como se ha dicho, la Europa negrera atribuyó a la gente africana, un carácter de propiedad. Durante la colonización de las Américas se consideraba que los afri-

canos eran bienes mobiliarios con su consecuente característica de mercancía comprable o vendible, unos «delos» torpes, factibles de ser comercializados por artículos sin valor. Hoy se sabe a través de las crónicas, que esta afirmación es totalmente carente de veracidad, pues los esclavos eran cambiados por productos muy apreciados, como textiles, armas, barras de hierro, utensilios y alcohol, siguiendo procedimientos bien establecidos. Es común que en los manuales de historia, se explique también que la esclavitud en la América latinoamericana era más «tolerante», menos cruel, comparándola con la de Estados Unidos, como si los grupos dominantes blancos hubiesen tenido un trato benigno con la población esclava negra.

Al decir de los especialistas participantes en el Seminario, es necesario reiterar la profunda importancia del legado corporal y espiritual africano en la construcción de las identidades de las naciones americanas. No hacerlo significaría seguir contribuyendo al encubrimiento de la existencia trascendental y determinante de estas comunidades, y contribuir también con el ejercicio de segregación cultural y racial al condenar al olvido los saberes y prácticas de los negros.

La herencia espiritual que la gente africana transmitió a sus descendientes nacidos en estas tierras, unida a su convicción sobre la armonía que constituía el ser humano y el mundo, más la certidumbre de manipular las fuerzas que animan a los seres vivientes, sirvieron para tejer la malla de la memoria histórico-cultural y recrear ámbitos dónde construir circuitos de comunicación entre ellos, cuyo objetivo esencial era lograr un re-agrupamiento social, político y cultural, dentro de los estrechos márgenes de violencia frente al negro y al indígena, impuestos por la sociedad esclavista.

Uno de los avales para garantizar la inversión del «negrero» era borrar esos legados, pues siempre conducían a la insurrección. Debido a las estrategias simbólicas de unificar el mundo corporal con el espiritual se evitó la ruptura de la armonía del hombre negro. No obstante, es importante tener en cuenta que la conversión de la gente autóctona y africana tuvo intereses mucho más intrincados que la simple identificación e inserción de los «infieles» en las creencias religiosas dominantes, que muchos de los conceptos de vida que les fueron transmitidos por sus ancestros finalmente sucumbieron al producirse el choque cultural y su homogeneización, cimentada en la ética cristiana, condujo a la fractura de la memoria.

Las personas que fueron deportadas de África hacia América y el Caribe acordaban un valor sagrado a los soportes que permitían actualizar su memoria: iconos y gestos. La religión cristiana, desbordante de ambos, resultó el punto de contacto para introducir nuevos ámbitos, con nuevos sentidos y usos, que les permitieran continuar con sus prácticas mágicas. Es así que tanto los negros como los indígenas dieron nuevo sentido a la oración, a las imágenes, a los instrumentos y a los

objetos rituales de que disponían en el mundo de sus dueños cristianos, elementos que les proporcionaron recomponer los grados de pertenencia y permanencia en las comunidades andinas.

De esta amalgama de prácticas y costumbres ha surgido una correspondencia entre culturas diferentes, que puede evidenciarse a través de una comunidad plural en sus dimensiones: nacional e internacional; dicha comunidad se manifiesta a través de la solidaridad y la responsabilidad. Desde estas perspectivas, se procederá a la construcción cultural del ser humano, el que empezará a transitar hacia la consideración del «diferente pero próximo», y se proyectará hacia el «encuentro».

Aunque la trata ha desaparecido, el racismo aún persiste. Por desgracia, nuevas desigualdades surgen de la opresión o de la amenaza física, del terror impuesto a título individual o colectivo, de la explotación por algunos, de la ignorancia o la debilidad de los demás. Éstas se reproducen allí donde el estado no tiene medios de intervenir; allí donde perduran costumbres medievales y donde el derecho puede desconocerse impunemente; allí donde el aislamiento y el secreto permiten los peores abusos. La lucha por los derechos humanos es una lucha de la memoria, pues toda tragedia no asumida puede reproducirse bajo otros aspectos.

La intención de la lectura africanista propuesta aquí puede servir como punto de partida para un análisis, que conjugado con el estudio de la realidad de la opresión en América, sea adecuado para formular nuevas relaciones como la articulada sobre el eje autoridad-sumisión.

El abuso y la intolerancia han ocasionado profundos dramas en la historia de la humanidad y lamentablemente sigue cobrando numerosas vidas, como también acarreando numerosos daños sociales, políticos y culturales. Es hora de iniciar un cambio; tratar de ver en el «otro», a un semejante cercano, sensible, que busca la verdad y aspira a trascender; que ansía la comprensión mediante el diálogo, el encuentro, la bondad, el afecto, amparado en la reflexión y animado por la empatía; que reconoce la capacidad que todas las personas tienen para asimilar experiencias.

Qué parte incomprensible tiene el ser humano que se siente con autoridad para despreciar al «otro», para sojuzgarlo, para envilecerlo, para martirizarlo sin el menor remordimiento de conciencia. Cómo ha sido posible que durante siglos algunos hombres, algunos pueblos hayan sido comprados, vendidos, utilizados como bestias. Para estas interrogantes, tal vez no exista una respuesta simple. Sin embargo no se debe dejar de investigar...





Los afroandinos de los siglos XVI al XX
fue impreso en los talleres de
Siklos S. R. Ltda.
Agosto de 2004

La visión que se tiene del negro es la que impusieron los ojos occidentales, desconociéndose cómo los indios vieron y se relacionaron con los negros. El término «negro» no tenía la misma significación para los indígenas, como lo demuestra el amplio concepto indígena «yana», mecánicamente traducido por «negro».

La gestación y desarrollo del racismo, de los prejuicios y de la discriminación han separado progresivamente a las poblaciones negras de las indígenas. En las acciones reivindicativas del pasado, indios y negros han tenido respuestas comunes.

Los negros e indios compartieron y comparten aún los mismos espacios territoriales, espacios que se convierten en paradigmas, es decir, en elementos de identidad para la población negra en los cuales construyen sus vidas y culturas con un desarrollo de costumbres de su historia memorial: Valle del Chota (Ecuador), Cañete, Chincha (Perú), Región Yunga (Bolivia).

En cuanto a los espacios productivos, en los cuales la población negra fue esclavizada e impuesta, han subsistido mientras persistió el factor económico que condicionó las relaciones de productividad. En ellos se produjo el fenómeno de autogénesis, como en Cusco, Huamanga (Perú) y Potosí (Bolivia). En los espacios regionales se han concedido autonomías poblacionales, es decir, indios, negros y mestizos habitando sus propias comunidades y pueblos con fuertes tendencias endogámicas.

Los afroandinos de los siglos XVI al XX



